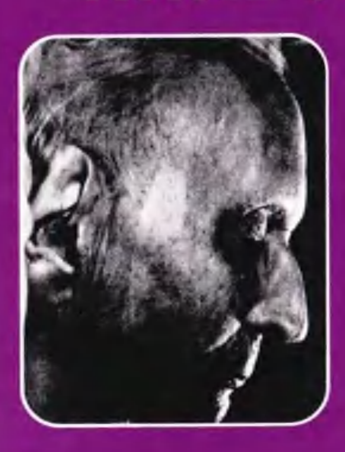
KARL JASPERS



Oamenii de însemnătate crucială

Socrate
Buddha
Confucius
Iisus



Colecţia cărţilor de seamă

KARL JASPERS

OAMENII DE ÎNSEMNĂTATE CRUCIALĂ

Socrate Buddha Confucius Iisus



Colecţia cărţilor de seamă

Redactor: Eugenia Petre

Şos. Ştefan cel Mare nr. 2
71216 Bucureşti 2
ROMANIA
tel. (00401) 2104593
fax (00401) 2106987

Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen,* în vol.: Karl Jaspers, *Die großen Philosophen,*
Band I, R. Piper & Co. Verlag,
München, 1981.

ISBN 973-9131-42-5

KARL JASPERS

OAMENII DE ÎNSEMNĂTATE CRUCIALĂ

Socrate Buddha Confucius Iisus

În româneşte de Alexandru Al. Şahighian

PAIDEIA, 1996

Notă: Parantezele drepte îi aparţin traducătorului. – Asteriscul din dreptul unor nume de cercetători citaţi de K. Jaspers în cuprinsul lucrării de faţă semnifică faptul că ei n-au mai fost trecuţi de filosoful german şi la bibliografia adăugată fiecărui capitol în parte.

Cei patru oameni de însemnătate crucială au exercitat o influenţă istorică de o incomparabilă cuprindere şi profunzime. E posibil ca şi alţi oameni de o înaltă valoare să fi fost la fel de importanţi pentru cercuri mai mici. Dar diferenţa în ce priveşte durabilitatea şi extensiunea influenţei de-a lungul mileniilor este într-atât de uriaşă, încât evidenţierea acestora patru ţine de claritatea conştiinţei universal-istorice.

SOCRATE

Izvoare: Platon (mai ales: *Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon, Banchetul, Phaidros, Theaitetos*, – şi Dialogurile timpurii). Xenofon (*Memorabilii, Banchetul, Apologia Socratis*). Aristofan (*Norii*). Aristotel (*Metafizica*).

Bibliografie critică: Ivo Bruns. - Ed. Meyer (IV, 427 ş.u., 435 ş.u.). - Heinrich Maier. - Stenzel. - Werner Jaeger. - Gigon.

1. *Date biografice* (469-399). – Tatăl lui Socrate era cioplitor în piatră, iar mama, moaşă. Aşadar nu era nicidecum de origine nobilă, dar era cetăţean al Atenei. Ducând un stil de viaţă modest, era independent din punct de vedere material datorită unei mici moşteniri şi a feluritelor subvenţii de stat de care beneficiau toţi atenienii. Şi-a îndeplinit îndatoririle ostăşeşti luptând ca hoplit în Războiul peloponesiac la Delion şi Amphipolis. Şi-a îndeplinit inevitabilele îndatoriri politice deţinând în 406 conducerea în Consiliu (Sfat) şi luând partea dreptăţii împotriva mulţimii furioase care a cerut şi obţinut execuţia comandanţilor de oşti din bătălia de la insulele Arginuse. N-a căutat însă niciodată să ajungă într-o poziţie însemnată în stat sau în armată. Nevasta lui, Xantippa, n-a jucat nici un rol în viaţa sa.

Demn de remarcat e că ştim cum arăta Socrate. E primul filosof pe care-l avem în faţa ochilor aşa cum arăta el fizic. Era urât, cu ochii bulbucaţi. Nasul cârn, buzele groase, pântecele proeminent, statura îndesată îl făceau să semene cu silenii şi satirii. Suporta uşor cu o sănătate de nezdruncinat eforturile şi frigul.

Imaginea pe care-o avem despre Socrate este cea a bărbatului mai vârstnic. Nu ştim nimic despre tinereţea lui. A crescut în Atena puternică, bogată, înfloritoare de după Războaiele persane. Avea aproape patruzeci de ani când s-a declanşat fatalitatea Războiului peloponesiac (431). Abia începând cu această perioadă a ajuns să fie o figură publică cunoscută. Cel mai vechi document care ni s-a transmis despre el îl constituie *Norii* lui Aristofan (423), în care este batjocorit. A trăit declinul şi catastrofa Atenei (405). La şaptezeci de ani, democraţia i-a intentat un proces din cauza necredinţei sale. A murit în 399 bând paharul cu cucută.

2. În ce priveşte *dezvoltarea lui spirituală* nu putem decât să facem unele deducţii. Socrate cunoştea filosofia naturii a unui Anaxagoras şi Archelaos. A asistat la apariţia fulminantă a sofisticii şi şi-a însuşit meşteşugul ei. Nici una, nici alta nu l-au satisfăcut. Filosofia naturii nu-i era de ajutor sufletului omului. Sofistica, ce-i drept, izbutea să realizeze lucruri mari prin faptul că punea întrebări. Dar modalitatea punerii întrebărilor o făcea să se-nşele fie crezându-se în posesia unei noi aşa-zise cunoaşteri, fie prin aceea că ea nega orice valabilitate a tradiţiei. Asistând la acest vârtej ideatic, Socrate nu dispunea de nici o doctrină nouă, şi nici chiar de ştiinţa unei metode, ceea ce în sine ar fi putut însemna o contribuţie de pe acum suficientă.

În gândirea lui Socrate trebuie să se fi produs într-o bună zi o cotitură. Când şi-a dat seama de lipsa de însemnătate a filosofiei naturii în ce priveşte problemele serioase, când a sesizat procesul de descompunere inerent sofisticii, el nu avea în minte adevărul ca pe o alternativă precis determinată. Dar a fost pătruns de conştiinţa chemării sale, a unei misiuni divine. Având certitudinea acestei chemări precum profeţii, el totuşi nu avea ca ei ceva de vestit. Nici un zeu nu i-a dat

misiunea să le transmită oamenilor ceea ce el poruncise. Socrate nu are decât misiunea să caute – el însuşi un om – împreună cu oamenii. Să întrebe neîndurător, să scoată la iveală tot ce-i ascuns. Să nu pretindă omului credinţă în ceva ori în Socrate însuşi, în schimb să-i ceară să gândească, să se-ntrebe şi să se cerceteze, să facă în aşa fel încât omul să se bizuie pe sine însuşi. Deoarece însă sinele acesta nu se află decât în cunoaşterea adevărului şi binelui, va deveni el însuşi abia acela care ia în serios un astfel de proces de gândire şi vrea să se lase determinat de adevăr.

3. *Discuţia.* – Discuţia socratică a constituit realitatea fundamentală a acestei vieţi: el a dialogat cu meşteşugari, oameni de stat, artişti, sofişti, hetaire. Ca mulţi alţi atenieni şi-a petrecut viaţa în stradă, în pieţe, în gimnazii, a luat parte la banchete. Era o viaţă dusă în discuţii cu orişicine. Dar discuţia aceasta avea să fie una de un fel nou, cu totul neobişnuit pentru atenieni: o discuţie tulburătoare până-n adâncul sufletului, neliniştitoare, subjugătoare. Dacă realitatea discuţiei fusese până atunci forma de viaţă a atenianului liber, acum, ca modalitate a filosofării socratice, ea a devenit altceva. Prin chiar natura lucrurilor această modalitate e necesară adevărului însuşi, ce nu i se dezvăluie decât omului în parte în discuţia cu un altul. Pentru a se clarifica, Socrate avea nevoie de oameni, şi era convins că ei la rândul lor aveau nevoie de el. Şi mai ales adolescenţii. Socrate vroia să educe.

Ceea ce înseamnă pentru el educaţie nu este un efect oarecare incidental pe care cel ştiutor îl exercită asupra neştiutorului, ci mediul în care comunicând împreună, oamenii ajung să se descopere pe ei înşişi prin aceea că adevărul li se dezvăluie. Adolescenţii îl ajutau dacă el vroia să-i ajute. Iar asta se- ntâmpla în felul acesta: descoperind dificultăţile în ceea ce-n aparenţă era de la sine înţeles, derutând, forţând omul să gândească, învăţându-l să caute,

punând tot mereu întrebări fără a evita răspunsurile, sprijinit pe acea ştiinţă fundamentală, că adevărul e cel ce-i uneşte pe oameni. Din această realitate fundamentală s-a născut după moartea lui Socrate opera dialogurilor, al căror maestru avea să devină Platon.

Socrate nu se-ndreaptă împotriva mişcării generale a sofisticii, precum o va face mai târziu Platon. El nu întemeiază un partid, nu face propagandă şi nu vine cu justificări, nu întemeiază o şcoală ca instituţie. Nu propune nici un program de reforme statale, nici un sistem de cunoaştere. Nu i se adresează nici unui public, nici adunării poporului. În *Apărarea lui Socrate* spune: „Întotdeauna nu mă adresez decât omului în parte", şi tot acolo explică ironic şi de ce face aşa: pentru că nimeni n-ar putea fi sigur de viaţa sa dacă i s-ar adresa unei mulţimi în chip deschis şi cinstit; de aceea cel ce luptă pentru dreptate şi vrea fie şi numai pentru scurtă vreme să rămână în viaţă, va trebui să se limiteze la comunicarea cu omul în parte. Putem înţelege asta într-un mod mai cuprinzător. Falsitatea stării actuale de lucruri, indiferent dacă e vorba de o constituţie democratică, aristocratică sau tiranică, nu poate fi înlăturată prin mari acţiuni de natură politică. Premisa oricărei ameliorări constă în educarea individului în aşa fel încât el să se autoeduce, în trezirea la realitate a substanţei încă ascunse a omului – şi anume pe calea cunoaşterii care totodată e şi făptuire lăuntrică, a ştiinţei care totodată e şi virtute. Cine ajunge să fie un om adevărat, ajunge totodată şi un cetăţean adevărat.

În acest caz însă lucrurile atârnă de omul în parte, de individ, independent de succesul său şi de influenţa pe care o exercită în stat. Independenţa celui care se autoguvernează (*eukrateia*), adevărata libertate, care se dezvoltă o dată cu înţelegerea lucrurilor, este temelia ultimă pe care omul se sprijină stând în faţa Divinităţii.

4. *Substanța vieții socratice.* – Dacă filosofia înseamnă „doctrină", atunci Socrate nu-i filosof. El nu-şi găseşte un loc în cadrul istoriei filosofiei greceşti ca istorie a unor poziţii teoretice. Socrate reprezintă starea „aflării pe drum" [*Auf- dem-Wege-Sein*] a unei gândiri ce are ştiinţa neştiinţei sale. Socrate cunoaşte limitele unde sfârşeşte posibilitatea demonstrării, dar unde substanţa din care se hrăneşte el nu face decât să reziste cu o şi mai luminoasă strălucire oricărei interogaţii.

Substanţa aceasta este pietatea lui Socrate, care se manifestă în primul rând prin convingerea că până la urmă adevărul i se va dezvălui unei statornice puneri în discuţie a lumii, şi că omului care are conştiinţa onestă a neştiinţei sale i se va vădi nu nimicul, ci cunoaşterea esenţială a vieţii. În al doilea rând, prin credinţa în zei şi în caracterul divin al polis-ului. Iar în al treilea rând se manifestă prin daimon.

În primul rând. – Când Menon din Dialogul platonician discută cu Socrate despre virtute (*arete*), el ajunge în impas datorită întrebărilor lui Socrate şi îi spune: „Auzisem eu înainte chiar de a te întâlni că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuţi şi pe alţii în încurcătură. Iar acum parcă mi-ai făcut o vrajă, nişte farmece, parcă m-ai robit pe de-a-ntregul unui descântec, în aşa fel încât mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, şi la chip, şi altfel, cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi se cheamă torpilă. Căci şi el amorţeşte pe oricine se apropie de el şi îl atinge. (...) Dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, ca străin, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor." La care Socrate spune: „N-am să-ţi răspund cu altă comparaţie. În ce mă priveşte, dacă peştele-torpilă amorţeşte el însuşi atunci când îi amorţeşte pe ceilalţi, atunci semăn cu el; dacă nu, nu semăn. Fiindcă eu n-am la îndemână nici un răspuns atunci când îi pun în

încurcătură pe alţii."[a] Ajuns într-o astfel de stare, Theaitetos spune: mă cuprinde ameţeala, iar Socrate îi răspunde că acesta-i începutul filosofiei.

Din descumpănire se dezvoltă înţelegerea lucrurilor. Asta ne e arătat de exemplu în *Menon*: un sclav, care mai intâi răspunde sigur pe el la o întrebare matematică, ajunge în impas, îşi recunoaşte neştiinţa, pentru ca mai apoi să găsească prin intermediul altor întrebări soluţia corectă. După acest model se produce străfulgerarea adevărului în discuţie. Partenerii de discuţie încă nu-l cunosc. Dar adevărul e prezent, ambii îi dau târcoale şi sunt conduşi de el.

Socrate se străduie să stimuleze procesul căutării, dar întreprins de om cu convingerea că va şi găsi ceea ce caută. El compară (în *Theaitetos*) această activitate cu arta moşitului. Theaitetos nu ştie ce răspuns să dea, nu crede că-i în stare să-l găsească, nu l-a aflat nici de la alţii, dar cu toate astea nici nu-l părăseşte dorinţa de a-l afla. „Te încearcă durerile facerii", spune Socrate, „pentru că eşti nu gol, ci cu rod."[b] Iar apoi Socrate descrie felul în care discută el cu adolescenţii. Cercetează ca o moaşă dacă e vorba de o sarcină sau nu, are putinţa ca prin leacurile lui „să trezească ori să potolească durerile"[c], poate să deosebească naşterea adevărată de cea părelnică. Astfel cercetează dacă spiritul tânărului dă născare unui rod părelnic ori mincinos. El însuşi e sterp de înţelepciune, de aceea e dreaptă mustrarea ce i se aduce că nu face decât să le pună altora întrebări. Căci „divinitatea mă sileşte să-i moşesc pe alţii; să dau

a Traducere de Liana Lupaş şi Petru Creţia. În: Platon, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1976, pag. 386.

b Platon, *Theaitetos*, traducere de Marian Ciucă. În ed. cit. vol. VI, pag. 190.

c *Ibidem*, pag. 190-191.

naştere, însă, mă împiedică."[a] De aceea, cei care stau în preajma lui par să fie la început încă şi mai neinstruiţi, dar asta doar pentru că se eliberează de cunoaşterea falsă; „cu toţii însă, stând mai mult împreună cu mine şi cu ajutorul pe care Divinitatea îl dă cui vrea ea, este de mirare cât de mult înaintează (...); şi este limpede că de la mine nu au învăţat niciodată nimic (...). În ce priveşte însă moşitul lor, Divinitatea şi cu mine suntem pricina."[b]

Socrate nu oferă ceva de la el, ci îl lasă pe celălalt să zămislească. Când îl determină pe cel aparent ştiutor să devină conştient de neştiinţa sa, făcându-l prin aceasta să descopere singur adevărata cunoaştere, omul acela nu face decât să dobândească dintr-o miraculoasă profunzime ceea ce în fapt şi ştia de pe acum, dar fără ca încă să ştie că ştie. Prin aceasta ni se spun următoarele: cunoaşterea trebuie s-o descopere fiecare în el însuşi, ea nu poate fi transmisă ca un produs oarecare, ci poate doar să fie trezită. Când se produce acest fenomen, este vorba de reamintirea unor lucruri ştiute parcă din vremuri ancestrale. Asta explică şi faptul că pot căuta filosofând –, fără să ştiu. O idee sofistică era aceea că nu pot căuta decât ceea ce ştiu; dar dacă ştiu, nu e nevoie să caut; iar dacă nu ştiu, nici nu pot să caut. În schimb, filosofând caut ceea ce de pe acum ştiu. Dar n-o ştiu decât în inconştienţa unei amintiri aşa-zis ancestrale, şi aş dori acum s-o ştiu în limpezimea conştienţei prezente.

Interogaţiile, dezagregările, verificările întreprinse de Socrate se întemeiază de aceea pe convingerea că pentru omul a cărui gândire rămâne onestă, cu ajutorul Divinităţii şi prin proprie înţelegere a lucrurilor, adevărul ajunge să fie actualizat. La asta nu duce gândirea ineficace ce operează cu

---

a *Ibidem*, pag. 192.
b *Ibidem*, pag. 192.

cuvinte, ci gândirea de substanţă sprijinită pe fundamentul lucrurilor. De aici provine şi convingerea amintită.

În al doilea rând. – Socrate credea în zeii tradiţionali, le aducea ofrande, respecta autoritatea sanctuarului delfic, lua parte la sărbători. Acel ceva ce omul nu poate nici să-l facă, nici să vrea să-l facă, şi din care totuşi îşi dobândeşte substanţa orice voinţă şi gândire, poate fi îngropat sau ocolit, după cum au procedat mulţi sofişti. Dar omului îi e cu putinţă şi să respire în acel ceva, să-l urmeze cu veneraţie să simtă aici temeiul lucrurilor fără de care totul ar ajunge lipsit de orice bază. Aşa a făcut Socrate. De aici şi grandioasa, minunata „naivitate" conştientă de sine a lui Socrate, provenită dintr-o evidenţă întemeiată istoric, izvorând nepercepută din adâncul fiinţării. Acolo unde propria înţelegere a lucrurilor nu duce la nici o decizie, se cuvine să urmăm credinţa strămoşilor şi legile statului.

Socrate rămâne indisolubil legat de statul din care provine, de statul lui Solon, al Războaielor contra perşilor, al lui Pericle, de statul unei legalităţi întemeiate din timpuri imemoriale şi tot mereu reîntărite, existenţa lui Socrate nefiind posibilă decât datorită acesteia. De aici şi respectul lui Socrate în faţa legii. În procesul Arginuselor n-a îngăduit să se treacă la vot, deoarece în condiţiile date acesta ar fi fost nelegal. A refuzat ca prin fuga din închisoare să se sustragă legilor existente, chiar dacă astfel în cadrul lor se producea o nedreptate. Nimic nu-l putea abate din cale. Tirania celor Treizeci i-a interzis activitatea de învăţător, iar democraţia l-a osândit la moarte. Nu aparţinea nici unui partid. Dar a susţinut neabătut ideea de lege întruchipată în forma istorică a polis-ului atenian. Socrate – care i se adresa fiecăruia în parte, care a făcut din răspunderea personală o răspundere absolută, care supunea totul verificării critice în faţa tribunalului unui adevăr ce i se arată celui ce gândeşte cu onestitate – n-a vrut nici să transforme

precum Alcibiade statul într-un instrument al voinţei personale de putere, gata să acţioneze chiar şi împotriva statului natal, şi nici să ajungă un cosmopolit fără de pământ sub picioare. Nu i-ar fi dat niciodată prin minte să plece de acolo cu sufletul înverşunat împotriva statului său de baştină, de exemplu în Sicilia, precum Eschil la bătrâneţe, ori în Macedonia, ca Euripide. În mod cert socotea că existenţa lui coincide cu a Atenei. În faţa alegerii: exilul sau moartea, Platon îl pune în *Apărarea lui Socrate* să aleagă moartea: „Frumoasă viaţă aş mai avea, de altfel, plecând în exil la vârsta mea, schimbând cetate după cetate şi alungat de peste tot."[a] În *Criton* îl pune pe Socrate să invoce legile. Numai datorită lor există statul, datorită lor s-a născut Socrate ca cetăţean atenian dintr-o căsătorie legală, a putut tatăl său să-i ofere o instrucţie. Prin faptul că n-a plecat în exil, preferând încă din timpul procesului mai curând moartea unei sentinţe de expulzare în afara ţării, el s-a situat de partea legilor. De aceea nici nu revendică aceeaşi dreptate şi împotriva legilor, ci se consideră obligat să li se supună. Căci se cuvine să se supună sentinţei judecătoreşti la fel după cum omul se supune şi ordinului să meargă la război şi să-şi pună viaţa în joc. Îi e la fel de neîngăduit să recurgă la violenţă împotriva patriei ca şi împotriva tatălui şi a mamei – chiar dacă socoteşte că nu i se face dreptate.

Asta îl deosebeşte pe Socrate de sofişti. Chiar dacă ar putea trece şi drept unul de-al lor datorită lipsei de menajamente în manifestarea îndoielii critice, el totuşi nu părăseşte niciodată solul istoric, recunoscând cu pietate legile polis-ului al căror înţeles şi-l lămureşte meditând asupra lor. Mai întâi se cuvine afirmat fundamentul pe care

---

a Traducere de Francisca Băltăceanu. În: Platon, *Opere*, vol. I, 1975, ed. cit., pag. 39.

mă sprijin, din care mă trag, care rămâne totdeauna prezent, fără de care alunec în neant.

Tocmai asta-i remarcabil şi caracteristic la Socrate: el împinge critica sa până la extrem, şi cu toate astea trăieşte situându-se permanent sub o instanţă absolută ce s-ar putea numi adevăr, bine, raţiune. Ea semnifică o responsabilitate absolută a gânditorului; dar Socrate nu ştie în faţa a ce, şi vorbeşte de zei. Orice s-ar întâmpla în realitate, acesta rămâne pentru el punctul lui de sprijin, care nu se destramă în nesfârşita transformare a lucrurilor.

Când însă se produce catastrofa, când asupra lui se abate nedreptatea, când propriul polis îl nimiceşte, el se comportă după principiul: mai bine să înduri decât să comiţi o nedreptate. Socrate nu trăieşte nici o pornire de revoltă împotriva statului său, împotriva lumii şi a Divinităţii. Pentru el nenorocirea nu ajunge să constituie un obiect de discuţie în sensul că Divinitatea ar avea nevoie de o justificare. Merge la moarte fără revoltă sau înverşunare. Pentru el nu există nici deznădejdea legată de problema teodiceei, şi nici soluţia ei consolatoare. Dimpotrivă, el trăieşte cu calmul senin întemeiat pe certitudinea necircumstanţială pe care o are în privinţa dreptăţii. E indiferent cum sunt repartizate în lume bunurile fericirii, esenţială nu e decât viaţa trăită după norma adevărului, normă care ţi se limpezeşte prin procesul de gândire. Dacă omul vrea o garanţie, o ştiinţă, cunoştinţe religioase despre Divinitate, nemurire, despre sfârşitul tuturor lucrurilor, Socrate îi refuză toate acestea. Rostul omului este să îndrăznească să mizeze pe faptul că binele este. Neştiinţa pozitivă trimite tot mereu înspre acel punct unde eu sunt eu însumi, pentru că recunosc binele ca fiind adevărul, şi ştiu unde depinde de mine ca să-l şi fac.

În al treilea rând. – Socrate nu socoteşte că ceea ce trebuie făcut într-o situaţie concretă particulară ar putea fi stabilit

în toate cazurile printr-o gândire justă. Zeii însă îţi vin în ajutor. Acest ajutor reprezintă acea limită unde nu mai există decât supunere lipsită de înţelegerea lucrurilor. Socrate relatează despre daimonul care încă din copilărie i s-a adresat în clipele hotărâtoare: „... Un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva."[a] De exemplu, glasul acesta l-a oprit ori de câte ori a vrut să se afirme în sfera publică politică. În ce-i priveşte pe discipolii care l-au părăsit pentru ca apoi să caute iarăşi să reia legăturile cu el, daimonul i-a interzis continuarea raporturilor cu unii dintre ei, iar cu alţii le-a îngăduit. Faptul că glasul a tăcut în timpul procesului i s-a părut ciudat şi încurajator: „Darul profetic obişnuit al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cât se poate de des şi mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum însă, a căzut asupra mea ceea ce vedeţi şi voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar semnul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori când am ieşit din casă, nici când am venit aici, la judecată, nici cât timp am vorbit, orice aş fi fost pe punctul de a spune; (...) nu se putea să nu mi se împotrivească semnul obişnuit, dacă n-aş fi fost pe cale să fac un lucru bun." (*Apărarea lui Socrate*[b]) Cu greu a mai existat cineva înaintea mea – e de părere Socrate –, care să fi avut parte de un astfel de glas prevenitor. (*Republica*)

Glasul acesta nu oferă cunoaştere. Nu îndeamnă la o anumită acţiune. El nu spune decât „nu". Iar acest „nu" e spus nu în general, ci pentru o situaţie concretă prezentă. El interzice un mod de a vorbi, de a proceda care ar fi spre rău.

---

a *Ibidem*, pag. 32.
b *Ibidem, pag.* 42.

Iar Socrate i se supune acestui glas interdictiv fără să înţeleagă raţiunile interdicţiei. Glasul nu este o instanţă obiectivă, e incomunicabil altora. El nu e valabil decât în ce priveşte modul de a proceda al lui Socrate însuşi, nu şi pentru alţii. Socrate nu l-ar putea invoca in scopul unei justificări, ci poate doar să relateze despre el, în chip de referinţă.

5. *Procesul.* – Cu unica excepţie a sfârşitului viaţa lui Socrate n-a fost dramatică. Procesul ce i s-a intentat pe motiv de blasfemie a dus la condamnarea la moarte. Acest deznodământ n-a fost întâmplător, el îşi are o îndelungată istorie anterioară. *Norii* lui Aristofan (423) ne înfăţişează un Socrate preocupat de filosofia naturii, de fenomenele cereşti şi de lucrurile de sub pământ, un Socrate care îi neagă pe zeii tradiţionali aşezând în locul lor aerul şi norii, care predă arta cum să izbândeşti într-o cauză chiar dacă e nedreaptă, şi care primeşte bani pentru învăţăturile sale. Dar acel Socrate pe care îl cunoaştem a făcut tocmai contrariul tuturor acestora. Cu timpul, învinuirile ce i s-au adus s-au înmulţit: că Socrate i-ar deprinde pe tineri cu trândăvia, că s-ar folosi de interpretarea dată unor poeţi pentru a-şi întemeia pe aceasta învăţăturile lui criminale, că printre discipolii lui s-ar fi numărat oameni atât de duşmănoşi faţă de popor precum un Alcibiade şi Critias. Această uimitor de neadevărată imagine şi-ar putea avea explicaţia în faptul că pe când era mai tânăr, Socrate se simţea într-adevăr ca acasă în domeniul filosofiei naturii şi al sofisticii, dar mai ales în faptul că trecea drept reprezentant al noii mişcări filosofice în general, care era respinsă de umoarea populară. Poporul l-a confundat pe biruitorul sofisticii cu sofistica însăşi. Căci felul în care o biruise printr-un nou etos al gândirii era insuportabil. Socrate punea neîncetat întrebări, forţând atenţia asupra problemelor fundamentale ale omului fără însă a le soluţiona. Dezorientarea produsă, conştiinţa inferiorităţii pe care o resimţeau oamenii precum şi exigenţa sa imperativă

au produs nemulţumire şi ură. Una din reacţii e cea a lui Hippias: Ai vrea tot mereu numai să-i întrebi pe alţii şi să-i pui în încurcătură, fără ca tu însuţi să dai vreo lămurire şi fără ca să-ţi spui părerea despre nimic. N-am nici un chef să mă las dus de nas. (Xenofon) Aşa că în 399 Socrate a fost adus în faţa judecăţii sub învinuirea că violează legile deoarece nu crede în zeii autohtoni, că apără credinţa într-un nou soi de daimon, şi că ademeneşte tineretul.

În mod vădit Socrate a ignorat decenii la rând toate aceste învinuiri. Cât timp a trăit, n-a existat nici un fel de literatură scrisă care să-i apere filosofia. El însuşi n-a scris un cuvânt. Nu s-a retras cu superioritate din viaţa publică, n-a cultivat în cercuri închise o şcoală a sa, ci mereu s-a expus în stradă unei largi sfere publice. Chiar dacă o făcea totdeauna numai în discuţia cu omul în parte, în felul ăsta el totuşi nu le-a dat pace atenienilor.

Apărarea lui Socrate culminează cu fraza că Divinitatea i-a încredinţat misiunea să-şi dedice viaţa cercetării de sine şi a celorlalţi. „... Acest lucru mi-a fost rânduit de Zeu, atât prin răspunsul oracolului, cât şi prin vise, ca şi în orice chip în care a rânduit vreodată voinţa divină câte unui om să facă ceva."[a] Iar el acceptase această misiune. De aceea trebuia ca el să reziste pe poziţie, fără a lua în seamă nici primejdia, nici moartea. „(...) Mă voi supune mai degrabă Zeului decât vouă şi, câtă vreme voi mai avea suflare în mine şi voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filosofez şi să vă îndemn, precum şi să atrag atenţia mereu oricui mi-ar ieşi în cale, spunându-i după obicei: «O, preabunule, (...) de cuget, şi de adevăr, şi de suflet ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijeşti şi nu-ţi pasă?»"[b]

---

a *Ibidem*, pag. 34.
b *Ibidem*, pag. 30.

În apărarea lui trece apoi la atac împotriva judecătorilor: „Căci, să ştiţi bine, dacă mă veţi ucide cumva pe mine care sunt cum v-am spus, nu-mi veţi face mie mai mult rău decât vouă înşivă."[a] Ei ar putea ce-i drept să-i ia viaţa, ori să-l trimită în exil şi să-l priveze de drepturile cetăţeneşti. Şi se prea poate ca *unii* să socotească asta drept o mare nenorocire. „Dar eu nu... socotesc aşa; cu mult mai mare nefericire e să faci ceea ce face acesta [Melatos - n.t.], acum, încercând să osândească un om la moarte pe nedrept."[b] În felul acesta atenienii ar păcătui împotriva darului pe care *Divinitatea li* l-a acordat o dată cu misiunea lui Socrate: „Căci dacă mă veţi ucide pe mine, nu veţi mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat – chiar dacă ar părea o vorbă caraghioasă – să fie pus de Zeu pe lângă cetate întocmai ca pe lângă un cal, mare şi de soi dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneş şi ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a aşezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta de fel să vă trezească şi să vă convingă, şi să vă mustre (...). Voi însă, mâniaţi ca nişte oameni treziţi din somn când abia au aţipit, veţi lovi poate în mine (...); apoi însă aţi continua să dormiţi tot restul vieţii (...)."[c] Iar ca acum să-i implore pe judecători printre lacrimi, după cum e obiceiul, asta n-ar fi cuviincios, n-ar fi drept, n-ar fi un act pios. „Căci doar nu e pus acolo judecătorul ca să împartă dreptatea după bunul lui plac, ci ca să judece; şi el a jurat să nu ţină partea cui i s-ar năzări lui, ci să facă dreptate după lege."[d]

Moartea lui Socrate i-a determinat imaginea şi influenţa exercitată. El este martirul filosofiei. Dar părerea că ar fi fost vorba de un asasinat judiciar comis de democraţia ateniană

a *Ibidem*, pag. 31.
b *Ibidem*, pag. 31.
c *Ibidem*, pag. 31.
d *Ibidem*, pag. 36.

contra celui mai însemnat dintre cetăţenii ei a fost şi ea pusă sub semnul îndoielii: Socrate, susţin unii, s-ar fi putut salva fără dificultate printr-o apărare corespunzătoare. El însă i-a batjocorit pe judecători cu aroganţă, sfidând puterea oamenilor. N-a recurs la nici una din punţile ce i-au fost oferite. Nici nu s-a sustras condamnării la moarte prin fuga ce i-ar fi fost lesnicioasă. Nu s-a arătat în nici un fel dispus să se supună convenţiilor nescrise ale colectivităţii. Aşadar Socrate şi-a provocat el însuşi moartea, şi-a dorit-o; şi că deci n-ar fi vorba de un asasinat judiciar, ci de o sinucidere judiciară. O atare concepţie, care în locul ucigaşului îl declară vinovat pe cel ucis, nesocoteşte faptul că Socrate n-a acceptat ca prin cuvenita acomodare cu neadevărul comun să-şi piardă chemarea sa divină de a lucra în folosul adevărului. A fost un martir adevărat, adică un „martor".

Dar acele argumente aduse împotriva tezei asasinatului judiciar sunt totuşi demne de atenţie – nu însă în judecarea lui Socrate, ci a celui ce citeşte despre el. Ca tot ce ţine de Socrate, nici apărarea lui nu e lipsită de pericole pentru înţelegerea noastră a celor de după el. Acea apărare nu-i valabilă decât împreună cu filosofarea lui Socrate. Înţeleasă în mod abstract, ea-l face pe cititor să ajungă la o stare interioară falsă, la indignare, îndârjire, la o falsă stare inălţătoare. În loc să se lase pătruns de atitudinea socratică fundamentală, cititorul, dimpotrivă, devine el însuşi orgolios, arogant, percepându-l involuntar pe Socrate ca fiind trufaş. Cititorul ajunge astfel să se bucure de invectivele aduse poporului şi judecătorilor. Şi se-nşală extrăgând principii generale din apărarea lui Socrate, din care îşi alcătuieşte apoi un model de viaţă abstract. Doar cel ce gândeşte socratic ar putea acţiona şi muri precum Socrate fără falsitate. Chiar şi Platon tot n-ar mai fi făcut lucrurile în felul lui Socrate.

O altă concepţie este cea formulată cel dintâi de Hegel: Atena avea dreptate, căci îşi apăra propria-i substanţă;

Socrate avea şi el dreptate, căci el iniţia o nouă eră care presupunea distrugerea acelei substanţe. O astfel de absolutizare a istoriei şi de obiectivare estetică în conflictul tragic pare a fi cu totul inadecvată în raport cu sfârşitul lui Socrate. Uriaşa transformare a spiritului epocilor nu înseamnă şi dreptatea absolută a fiecărei epoci în parte, şi prin aceasta existenţa mai multor dreptăţi. Ceea ce are valabilitate pentru oameni străbate toate epocile atunci când oamenii se înfăţişează în chip de oameni. Ceea ce se făptuieşte e aşezat sub o judecată mai înaltă decât cea a unei concepţii istorice. Ceea ce e adevărat şi bine, şi ceea ce e fals şi mârşav nu e îngăduit să fie ascuns într-o viziune tragică.

O împăcare cu condamnarea la moarte a lui Socrate nu-i posibilă decât prin intermediul lui Socrate însuşi. A murit fără înverşunare şi fără să acuze pe nimeni: „...Nu sunt câtuşi de puţin mâniat pe cei care au votat împotrivă-mi şi nici pe cei care m-au acuzat"[a] – acesta a fost ultimul lui cuvânt. Căci el este convîns că pentru omul cînstit nu există răul, iar cauza lui nu va fî abandonată de zei la voia întâmplării.

Dar penultimul său cuvânt a fost: „Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteţî la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea (...). Vor fi mai mulţi cei care vă vor cere socoteală, şi anume aceia pe care acum îi ţineam eu în loc, însă voi nu v-aţi dat seama; şi vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri, şi cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiţi aşadar că, ucigând oameni, veţi opri pe cineva să vă mustre că nu trăiţi drept, atunci nu judecaţi bine."[b]

6. *Transfigurarea platonică a lui Socrate.* – Imaginea lui Socrate în Dialogurile lui Platon nu se constituie pe baza unei relatări care să redea realitatea istorică a scenelor, a

---

a *Ibidem*, pag. 43.
b *Ibidem*, pag. 41.

discuţiilor în succesiunea lor, a celor spuse. Dacă însă aici nu e vorba de o relatare obiectivă, nu e totuşi nici pură invenţie literară. Ceea ce a inventat Platon, a fost inventat în spiritul realităţii acestei misterioase personalităţi a gândirii, pentru care e imposibil să stabilim o paralelă. Această imagine ne apare din ansamblul Dialogurilor care se completează reciproc. Iar dacă am vrea să distingem diferite figuri în succesiunea temporală a Dialogurilor, ca mai târziu în operele de artă plastică, trebuie remarcat că acestea sunt totuşi menţinute laolaltă ca ipostaze modificate ale unei unităţi. Acest întreg dezvoltat plurivalent îl reprezintă însăşi realitatea transfigurată. Devine absurd să mai pretinzi aici o realitate investigabilă – ca facticitate – în mod istoric-filologic, având drept etalon *precizia unei* înregistrări fotografice şi fonografice. Cine neagă realitatea istorică nu poate fi convins prin nici un fel de dovezi. A trebuit să existe un Platon, pentru ca el să vadă şi să mijlocească realitatea lui Socrate. Ceea ce a văzut Platon putem acum vedea şi noi – prin el şi împreună cu el: Socrate înainte de moarte (*Apărarea lui Socrate, Criton, Phaidon*) – şi în viaţă (*Banchetul, Phaidros*).

Moartea lui Socrate ne oferă imaginea detaşării senine pe fondul unei neştiinţe pline de o indicibilă certitudine.

Neştiinţa e temelia şi sfârşitul oricărei discuţii despre moarte. Socrate reflectează: cei ce se tem de moarte îşi închipuie că ştiu ceea ce omul nu ştie. Poate că moartea e cea mai mare fericire, iar ei se tem de ea de parcă ar şti că e cel mai mare rău. Se pot lua în considerare câteva posibilităţi: ori moartea e totuna cu nimic, fără a mai exista nici o senzaţie a ceva, ca un somn fără vise; în acest caz, timpul în totalitatea sa nu pare să fie mai lung decât o noapte de somn din cel mai bun. Ori însă moartea înseamnă migraţia sufletului într-un alt loc, acolo unde se află toţi cei răposaţi, unde judecători din cei drepţi pronunţă adevărul,

unde îi poţi întâlni pe cei judecaţi şi daţi morţii pe nedrept, unde viaţa continuă în discuţii pentru a se mai afla chiar şi aici cine-i omul înţelept, şi unde ţi se-mplineşte fericirea de nedescris de a putea discuta cu cei mai buni dintre oameni. Oricum ar sta însă lucrurile cu moartea, pentru omul bun nu există vreun rău nici în viaţă, nici în moarte.

Socrate, care urmează să bea de îndată paharul cu cucută, ar vrea să-şi convingă prietenii că nu socoteşte situaţia lui prezentă ca pe o nenorocire. Amintindu-le de legenda despre lebedele care mor cântând, el le spune celor ce-l jelesc: „Tare mi-e că voi mă socotiţi, în ce priveşte arta prevestirii, mai prejos de lebede. Căci ele, când simt că au să moară, cântă mai des şi mai puternic decât au cântat vreodată, bucuroase că se vor duce lângă zeul ale cărui slujitoare sunt. (...) Cât despre mine, eu mă cred închinat aceluiaşi zeu ca şi lebedele şi slujindu-l deopotrivă cu ele şi, prin harul lui, nu mai nepriceput prevestitor decât aceste păsări şi nu mai trist, la despărţirea de viaţă, decât ele."[a]

Când Socrate îşi desfăşoară dovezile despre nemurire, motivul calmului său senin pare să fie certitudinea cu privire la nemurirea sufletului, „care-i mai presus de orice îndoială". Dar caracterul acesta absolut al nemuririi este de aşa natură, că certitudinea se întemeiază pe făptuirea a ceea ce e drept şi pe căutarea prin gândire a adevărului. „Dovezile" nu sunt decât asigurări ulterioare. Dovedită raţional, certitudinea nu e o posesiune. Dimpotrivă, Socrate vorbeşte în mod expres de „cutezanţa" de a trăi cu privirea îndreptată asupra nemuririi. Căci ideile despre nemurire reprezintă „o credinţă pe deplin îndreptăţită, ce merită să cutezi a i te dărui. Pentru că această cutezanţă e frumoasă, iar spiritul are nevoie pentru liniştea lui de astfel de

a *Phaidon*, traducere de Petru Creţia. În: Platon, *Opere*, vol. IV, ed. cit., pag. 92.

reprezentări, care au asupra lui efectul unor incantaţii."[a] Dar pentru a împiedica instalarea oricărei certitudini ca posesiune a ştiinţei, Socrate readuce totul la starea de suspensie a unei dispoziţii de fond senine: „Dacă ce spun se dovedeşte adevărat, e foarte bine să mă fi convins de asta. Iar dacă, dimpotrivă, morţilor le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu, vouă celor de faţă, prea dezagreabil, umplând cu tânguiri această clipă dinaintea morţii. De altfel această nedumerire a mea (...) va pieri foarte curând."[b]

Criton l-a întrebat pe Socrate cum doreşte să fie înmormântat. Răspunsul lui a fost: „Întocmai cum doriţi. Fireşte însă, numai dacă izbutiţi să mă prindeţi, dacă nu vă scap. (*Spunând asta începu să râdă potolit... şi adăugă*) Nu reuşesc cu nici un chip să-l conving pe Criton că eu, Socrate, sunt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul şir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără viaţă. (...) Să fii voios, să-ţi spui că nu pe mine mă îngropi, ci numai trupul meu, şi să-l îngropi cum ţi-o plăcea ţie mai mult şi cum vei socoti mai potrivit cu obiceiul."[c]

Starea sufletească a prietenilor adunaţi în jurul lui Socrate în aceste ceasuri dinaintea morţii sale e un amestec straniu de disperare şi avânt. Lacrimile şi o fericire de neînţeles i-au transpus într-o realitate de neconceput. Ei nu izbutesc să vadă desluşit, cuprinşi deopotrivă de fericirea

---

a *Phaidon*. Am tradus acest pasaj din germană, după varianta folosită de Karl Jaspers, deoarece există unele deosebiri între aceasta şi traducerea românească care sună astfel: „Crezând asta, cred că merită să îţi asumi oarecare risc. Căci e un risc frumos şi tot ce ţine de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantaţie." - Platon, *Opere*, vol. IV, ed. cit., pag. 135.

b *Ibidem*, pag. 101.

c *Ibidem*, pag. 136-137.

credinţei pe care-o împărtăşesc cu Socrate şi de durerea nesfârşită de a-l pierde pe acest bărbat unic.

Moartea nu are nimic tragic pentru Socrate. „Voi, Simmias, Cebes, ceilalţi, voi, fireşte, veţi porni şi voi cândva, fiecare, pe acest drum, dar nu acum. (...) Cât despre mine iată, ceasul a venit şi, cum ar zice un erou de tragedie, soarta mea mă cheamă."[a] Asta înseamnă că termenul morţii a ajuns să îi fie indiferent. Socrate îi e superior timpului.

El îşi opreşte prietenii să-l jelească. „Se cuvine să murim în reculegere şi pace. Hai, liniştiţi-vă, şi fiţi stăpâni pe voi."[b] Căci Socrate caută comuniunea în adevărul senin; jeluirile în schimb nu-i unesc pe oameni. Îşi ia prietenos rămas bun de la Xantippa, văicăreala a ajuns să-i fie străină. Avântul sufletului nu reuşeşte decât în procesul de gândire, atât timp cât îţi mai e dat să gândeşti, şi nu lăsându-te pradă durerii cu mintea pustie. E drept că în fiinţarea noastră în lume noi oamenii ajungem să fim copleşiţi de o astfel de durere şi să ne jeluim. Dar în momentele ce preced sfârşitul starea asta trebuie să-nceteze; iar în clipa cea din urmă omul trebuie să fi ajuns la calmul acceptării, al consimţirii cu destinul. Socrate oferă acest exemplu grandios: tocmai în situaţia în care durerea pustiitoare pare a fi reacţia cuvenită, se dezvoltă acolo o mare linişte iubitoare ce-ţi deschide sufletul. Moartea nu mai e importantă. Ea nu-i va fi ascunsă privirii, dar adevărata viaţă nu e viaţă înspre moarte, ci înspre bine.

În timp ce, aflat în faţa morţii, Socrate pare de pe acum cu totul desprins de viaţă, el îşi păstrează cu toate acestea o stare de iubitoare receptivitate în faţa oricărei mărunte realităţi umane, aşa de exemplu în faţa bunătăţii şi atenţiei pline de grijă a paznicului. Socrate se gândeşte şi la

a *Ibidem*, pag. 135.
b *Ibidem*, pag. 139.

lucrurile ce se mai cuvin făcute: „Cred că e mai bine ca, înainte de a bea otrava, să mă spăl, să nu mai dau femeilor de lucru cu spălarea unui leş."[a]

Patetismul e absorbit fără urmă de perspectiva practică asupra lucrurilor şi de glumă. Ambele sunt iradieri ale calmului. Liniştea sufletească a lui Democrit se situează pe planul mai candid al unei fiinţări umane conştiente de sine, vrednice, capabile de automoderaţie. Ea nu a cunoscut aceste zguduiri din străluminarea cărora s-a născut acea linişte mai profundă, mai ştiutoare a lui Socrate. Socrate e liber datorită certitudinii în neştiinţa acelui lucru, înspre care ţintind a cutezat să-şi mizeze întreaga viaţă, iar la sfârşit şi moartea.

Phaidon, împreună cu *Apărarea lui Socrate* şi *Criton,* se numără printre puţinele documente de neînlocuit ale omenirii. Acei oameni din Antichitate care filosofau le-au citit până în secolele târzii, învăţând de aici cum să moară cu liniştea sufletească a acceptării destinului propriu oricât de nefast.

Să nu ne înşelăm în privinţa atmosferei de răceală a acestei atitudini. Dar nu putem citi aceste scrieri fără a fi pătrunşi până în miezul gândirii. Aici se manifestă o exigenţă lipsită de fanatism, o virtualitate supremă fără încremenire în morală, o stare de deschidere a sinelui în faţa acelui punct unic al absolutului. Mai înainte de a-l atinge pe acesta, omul nu trebuie să se abandoneze pe sine, dar o dată ajuns aici are putinţa să trăiască şi să moară liniştit.

Socrate cel din timpul vieţii este la Platon, în ciuda clarităţii apariţiei sale, o figură misterioasă până şi sub raport fizic. Sănătatea sa indestructibilă îi îngăduie traiul lipsit de pretenţii şi rezistenţa la băutură. După o noapte de chef duce o discuţie filosofică profundă cu Aristofan şi

---

a *Ibidem,* pag. 135.

Agathon. Când şi aceştia doi cad pradă somnului, se ridică şi pleacă. Intră în *lykeion*, se îmbăiază şi-şi petrece ziua întreagă după cum obişnuieşte s-o facă, şi după toate acestea seara pleacă spre casă să se odihnească. – E în stare să se comporte într-un mod foarte neobişnuit. Pe drum încetineşte pasul, se opreşte meditând, priveşte ţintă înaintea sa. O noapte întreagă poate sta aşa. Când au venit zorile, „s-a rugat la Soare şi a plecat". – E urât ca un silen şi totodată de o fascinantă putere de atracţie. – Nu poate fi încadrat în nici o categorie, e ciudat (*atopos*), incomprehensibil; ceea ce el este şi spune şi face pare că ar putea avea totdeauna şi o altă semnificaţie.

În *Banchetul* Platon îl pune pe Alcibiade să ne relateze cine e acest Socrate; la beţie, Alcibiade – tânăr nobil care i-a devenit necredincios lui Socrate – vorbeşte despre el fără reţineri, adresându-i-se chiar lui, cuprins de înflăcărarea unei iubiri pe care el însuşi nu şi-o înţelege:

„Socot pe Socrate aidoma acelor chipuri de sileni aşezaţi prin atelierele sculptorilor pe eare aceştia îi dăltuiesc cu naiuri şi flaute în mâini. Dacă-i deschideţi însă, ei au pe dinăuntru nişte mici statui de zei. (...)

Când însă te-ascultă cineva pe tine [Socrate], ori aude pe altul repetându-ţi cuvintele, fie el cel mai prost vorbitor, şi fie ascultătorul o femeie, un bărbat, un tânăr, suntem izbiţi cu toţii şi, stăpâniţi de vrajă, ascultăm.

Cât despre mine, prieteni, de nu m-aş teme c-am să vă par cu totul ameţit de băutură, aş fi în stare să jur chiar acum şi să vă mărturisesc ce urme adânci au săpat în sufletul meu cuvintele lui şi sub ce farmec mă simt chiar în clipele acestea!

Când îl ascult, inima mea bate mai tare decât a corybanţilor. Lacrimi îmi pică din ochi sub vorbele sale. Dacă mă uit împrejur, bag de seamă că şi alţii, mulţi alţii dintre cei ce-l aud, resimt acelaşi lucru. Când ascultam câteodată pe Pericle sau pe ceilalţi

oratori de frunte, îi găseam desăvârşiţi în cuvântări. Dar ei niciodată nu m-au făcut să trec prin astfel de emoţii. Niciodată sufletul nu mi-a vibrat atât de puternic la cuvântările lor, niciodată nu s-a zbătut ca şi cum ar fi căzut în robie. Dimpotrivă, acest Marsyas de aci nu o dată m-a adus într-o astfel de stare sufletească, încât chiar viaţa să-mi pară nesuferită, aşa cum sunt şi aşa cum o trăiesc. Şi nu vei spune, Socrate, că astea nu-s adevărate! Acum chiar simt că, de-ar fi să te ascult vorbind, nu m-aş mai stăpâni ci aş fi încercat de aceleaşi simţăminte. Dar el mă sileşte să recunosc că, în vreme ce-mi lipsesc atâtea, eu nu mă îngrijesc de mine şi am timp pentru afacerile atenienilor. Cu forţa deci, şi fugind ca de sirene, cu urechile astupate, eu plec, mă fac nevăzut; şi mi-e frică să stau aci, mi-e frică să nu m-apuce anii târzii ai bătrâneţii pe lângă dânsul. Din câtă lume există, eu numai în faţa lui încerc sentimentul ruşinii, pe care – nu-i aşa? – nimeni nu-l bănuieşte în mine. Ei bine, de el mă ruşinez. În adâncul conştiinţei îmi dau seama că nu-s în stare să opun ceva poruncilor lui; dar cum mă depărtez puţin, sunt covârşit de onorurile ce-mi face mulţimea, şi-atunci fug de el, fug cât mai departe, iar când dau ochii cu el, mă ruşinez şi recunosc că are dreptate. Câteodată aş fi chiar bucuros să ştiu că el nu există printre oameni. Dar cine ar suferi mai mult decât mine de s-ar întâmpla una ca asta? Încât singur nu mă mai dumiresc cum să mă port faţă de acest om.

(...) Fiţi sigur că nici unul dintre voi nu-l cunoaşte. Ci eu, fiindcă am apucat să iau cuvântul, am să vi-l dezvălui.

Voi observaţi că Socrate are purtări de îndrăgostit faţă de tinerii frumoşi: stă necontenit pe lângă dânşii şi rămâne uluit când îi vede. Pe de altă parte, el ignoră totul, nu ştie nimic, după cât are aerul. Nu-i aşa că seamănă şi aici cu un silen? Nici o deosebire. Pe dinafară, el este învăluit într-o înfăţişare asemenea celeia pe care sculptorul o dă silenului; dar dacă-l deschideţi, câtă înţelepciune, iubiţi comeseni, este îngrămădită înăuntru! Aflaţi că nici frumuseţea corpului nu-l interesează deloc; nimeni n-ar putea crede cât de mult o dispreţuieşte. Nu-l interesează nici dacă unul

este bogat, nici dacă are parte de vreo cinstire din acelea pentru care lumea de rând îl fericeşte. Toate astea el le consideră bunuri fără de preţ, iar despre noi, ca oameni, spune că nu suntem *nimic*. Vă asigur! Ironizând şi jucându-se cu toţi oamenii, aşa-şi trăieşte el viaţa întreagă. Dar când urmăreşte un gând serios, dacă cineva îl deschide înăuntru, e de neînchipuit să vezi ce statui sunt acolo! Ci eu le-am văzut odată... şi mi-au apărut divine, de aur, frumoase şi atât de minunate (...).“[a]

Imaginea lucidă pe care ne-o oferă Xenofon e foarte diferită de imaginea transfigurată a lui Platon, dar necontrazicând-o în punctele esenţiale. Xenofon vede aspectele de prim-plan, Platon contemplă profunzimea. Xenofon ne înfăţişează un om moral, dar care în virtutea libertăţii sale de cunoscător de oameni e lipsit de rigorism. Platon în schimb vede omenescul unei naturi inepuizabile, şi-ntr-aceasta mai mult decât natura. Xenofon nu înregistrează decât detalii şi idei izolate, observă destoinicia, sănătatea şi capacitatea de înţelegere, şi ar fi dispus să judece imperfecţiunea şi defectele lui Socrate cu aceeaşi înţelegere, dar nu găseşte nimic de acest fel. Platon pătrunde până în miezul fiinţei socratice, care devine perceptibilă în parabole – în formele ei de manifestare nu e comprehensibilă decât în mod simbolic –, şi se găseşte astfel în faţa graniţelor unde judecata sfârşeşte în contemplarea extraordinarului. Xenofon e în cunoştinţă de cauză, şi l-a însuşit pe Socrate culegând şi relatând totul despre el. Platon însă e pătruns, iar Socrate stârneşte în el un impuls care abia prin intermediul întregii vieţi a lui Platon va da la iveală tot ceea ce era conţinut în realitatea şi adevărul lui Socrate. Xenofon ne descrie un raţionalist un pic pedant,

a *Banchetul*. În: Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu *Viaţa lui Platon* de Constantin Noica; ELU, Bucureşti, 1968, pag. 301-303.

care se gândeşte la ceea ce e util, Platon în schimb pe cel călăuzit în gândire de eros, atingând în procesul gândirii lumina binelui desăvârşit. Ambii se opresc la om, nu-l divinizează; dar pentru Xenofon omul însuşi şi posibilul lui adevăr este o fiinţă transparentă, explorabilă în totalitate din punct de vedere raţional-moral, în timp ce pentru Platon el este o fiinţă ce se rosteşte dintr-un adânc inepuizabil, trăind în avântul dinspre impenetrabilitate spre insondabil [*im Aufschwung aus der Unergründlichkeit ins Unergründliche hin lebendes Wesen*].

7. *Istoria influenţei exercitate de Socrate.* – Moartea lui Socrate a făcut ca influenţa sa filosofică să iasă la lumină în mod exploziv. Teribilul eveniment a determinat cercul de prieteni ai lui Socrate să-şi asume misiunea de a-i da lumii de ştire despre filosof, de a depune mărturie despre el, de a filosofa în spirit socratic. Acum apare şi literatura socratică, în cadrul căreia Platon avea să fie figura cea mai de seamă. Prezicerea lui Socrate s-a adeverit: prietenii săi n-aveau să dea pace cetăţii. Deşi nu exista nici o operă scrisă a lui Socrate, nici o doctrină şi încă şi mai puţin un sistem, de aici a început cea mai puternică mişcare a filosofiei greceşti. Şi ea durează până astăzi.

Dar partea ciudată e următoarea: Socrate nu se reflectă nicidecum univoc în discipolii săi. Nu apare o şcoală, ci o pluralitate de şcoli. Şi toate se referă la Socrate ca fiind la originea lor. E realizată o lume a unor posibilităţi contradictorii din punct de vedere ideatic. Însăşi figura lui Socrate apare în varii ipostaze. Singurul element comun rămâne acesta: cu toţii au trăit în contact cu Socrate experienţa că au devenit altfel. Ceea ce a început să se producă îndată după moartea lui Socrate, nemaisfârşind niciodată şi făcând până azi imposibilă o unanimitate de păreri asupra realităţii lui Socrate, este tocmai această diversitate de nesters a influenţei sale.

Unul din punctele din care se naşte diversitatea este gândirea sa. Datorită acesteia cei cu care a avut Socrate contact au devenit alţi oameni. Această gândire îi conferă omului independenţa în a deveni una cu ceea ce e esenţialul. În procesul de gândire noi oamenii ne exercităm posibilitatea noastră supremă, dar tot gândirea ne duce şi la neant. Gândirea e adevăr numai atunci când conţine ceea ce prin ea dobândeşte prezenţă, dar e mai mult decât gândire. Platon numeşte asta: binele, eternitatea fiinţării; dar asta e o minunată interpretare platonică a lui Socrate. Prin Socrate gândirea a ieşit la lumină, cu o supremă exigenţă şi însoţită de o supremă primejdie. A ajunge în contact cu el are drept urmare acea înaripare pe care au cunoscut-o toţi socraticii. Imediat după Socrate, în modul acesta de gândire s-a produs o multiplă fragmentare. Oare au crezut cu toţii că deţin gândirea socratică, iar în realitate nici unul nu dispunea de ea? Aici să se afle oare neîncetata forţă de propulsie, care nici până azi n-a ajuns la ţintă, dar căreia îi reuşeşte o intensificare până în zonele incomensurabilului?

Să enumerăm şcolile socratice: Xenofon nu ne oferă decât o relatare despre ele; dar ele se caracterizează prin concretizarea anumitor moduri de gândire: şcoala din Megara (Eukleides) a dezvoltat logica şi eristica, a inventat aporiile semnificative (mincinosul), iar în cadrul aceleiaşi şcoli, Diodoros Cronos a tratat despre ciudăţeniile ideii posibilului. – Şcoala elică (Phaidon) a întreprins cercetări dialectice. – Şcoala cinică (Antisthenes) a păşit pe calea simplităţii lipsite de orice pretenţii şi a independenţei interioare, a negării educaţiei şi culturii. Din această şcoală provine Diogene din Sinope. – Şcoala cirenaică şi-a dezvoltat etica pornind de la natură şi de la condiţiile plăcerii – „hedonismul". – În ce-l priveşte pe Platon, care prin cuprindere, profunzime şi capacitate evolutivă, contrar tuturor abordărilor

unilaterale, avea să conducă spre viitor marele curent al filosofării socratice, el nu nimereşte în nici una din acele fundături. – Nici una din aceste filosofii nu este cea a lui Socrate. Fiecare din ele trebuie privită ca reprezentând o posibilitate inclusă în gândirea lui, gândire ce se reflectă în aceste multiple imagini.

Altfel s-au petrecut lucrurile în perioada ce a urmat. Imaginile lui Socrate s-au interpus între noi şi realitatea sa, din care nu mai vedem decât o licărire. De aceea, mulţi dintre filosofii Antichităţii – aproape toţi –, au putut să vadă în Socrate, în ciuda duşmăniei lor reciproce, o încarnare a idealului de filosof. Aşa a rămas el fixat în unicitatea sa de-a lungul secolelor.

Părinţii Bisericii îi atribuiau lui Socrate o înaltă semnificaţie. Vedeau în el un precursor al martirilor creştini, care ca şi aceştia murise pentru convingerile sale, fiind acuzat tot ca şi ei de trădarea credinţei tradiţionale. Mai mult încă: numele lui Socrate e amintit alături de cel al lui Hristos. Socrate şi Hristos sunt şi unul şi altul împotriva religiei greceşti (Justin). „Nu există decât un singur Socrate“ (Taţian). Origene descoperă puncte comune între Socrate şi Iisus. Conştientizarea socratică a neştiinţei umane îl pregăteşte pe om pentru credinţă (Theodoret). Cunoaşterea de sine a lui Socrate reprezintă calea spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Socrate şi-a dat seama că omul nu se poate apropia de divin decât cu spiritul pur, nemaculat de patimi pământeşti. El şi-a mărturisit propria sa neştiinţă. Deoarece însă din discuţiile purtate de el n-a putut fi dobândită nici o idee clară asupra bunului suprem, şi pentru că el nu face pretutindeni decât să incite, să susţină o opinie pentru ca apoi iarăşi s-o infirme, fiecare şi-a extras din el ceea ce i-a convenit (Augustin).

Cât timp primele secole creştine au stat în umbra Antichităţii, a mai fost preţuit şi numele lui Socrate. În Evul Mediu strălucirea numelui său s-a stins. Era pomenit doar ocazional: Jehuda Halevy

vedea în Socrate pe reprezentantul celei mai desăvârşite înţelepciuni umane, căreia însă divinul îi e inaccesibil. Numele lui Socrate reapare din perioada Renaşterii. A revenit la viaţă o dată cu filosofarea independentă. Astfel Erasmus a scris despre el: *Sancte Socrates, ora pro nobis.* Montaigne vedea în gândirea socratică scepticismul şi naturaleţea, şi în aceasta mai ales seninătatea capacităţii de a muri. În timpul iluminismului, Socrate a fost considerat drept gânditor al independenţei şi libertăţii morale. Pentru Mendelssohn el era bărbatul excelenţei morale şi al dovezilor aduse în sprijinul lui Dumnezeu şi al nemuririi (*Phaidon*). Dar toate acestea n-au fost decât începutul. Abia Kierkegaard a descoperit o cale primordială de acces la Socrate şi ne-a dat cea mai profundă interpretare a lui Socrate de până acum din întreaga perioadă modernă, a ironiei şi maieuticii sale, a efectului exercitat prin imboldul pe care-l stârnea de a găsi adevărul, şi nu ca mijlocitor al adevărului. Nietzsche a văzut în Socrate pe marele adversar al conţinutului tragic al lumii greceşti, pe intelectualistul şi fondatorul ştiinţei – vedea în el o fatalitate a lumii greceşti. S-a luptat întreaga sa viaţă cu Socrate, fiindu-i apropiat şi totodată având conştiinţa că acesta îi era adversarul cel mai radical. „Socrate mi-e atât de apropiat, încât aproape totdeauna mă lupt cu el.“ – Ce va mai deveni filosofia în viitor trebuie să reiasă şi din modul în care se va exercita influenţa lui Socrate.

Retrospectiv putem spune că Socrate – cunoscut şi deloc cunoscut în realitatea sa – a devenit într-un fel acea figură, în care epocile şi oamenii şi-au proiectat propriile dorinţe şi preocupări: cu privire la creştinul cucernic, smerit, – la bărbatul raţiunii conştient de sine, la genialitatea personalităţii daimonice, – la vestitorul omeniei, – ba uneori privitor chiar la omul politic care-şi ascunde sub masca de filosof planurile de cucerire a puterii. N-a fost nimic din toate acestea.

Ceva nou a adus cercetarea filologică modernă. De la Schleiermacher încoace ea continuă să lucreze la imaginea lui Socrate punându-şi întrebarea: ce se poate afla pe baza izvoarelor despre realitatea istorică a lui Socrate? Această cercetare dezvoltă metodele criticii istorice şi încearcă să prezinte rezultatul ei sub forma unei imagini a lui Socrate epurate de poezie şi legendă.

În mod uimitor de aici nu rezultă câtuşi de puţin o imagine ştiinţifică unanim recunoscută a lui Socrate. Dimpotrivă, rezultatul constă în încercarea de lămurire în acest caz a posibilităţii sau imposibilităţii existenţei unei imagini istorice, precum şi într-o multitudine de imagini contradictorii. Zadarnic am încerca să punem de acord între ele reconstrucţiile critice ale gândirii lui Socrate. Valoarea de izvor a unui Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel e de fiecare dată fie scoasă în evidenţă, fie respinsă. Concluzia cea mai radicală a tras-o Gigon: deoarece nu există nici o relatare istorică despre Socrate, ci numai nişte texte literare, şi deoarece n-au existat vreodată nici însemnări de nici un fel ale lui Socrate însuşi, este imposibil să construim o filosofie a lui Socrate. Gigon recunoaşte, ce-i drept, că n-a putut fi cu totul întâmplător că Aristofan l-a ales tocmai pe Socrate drept reprezentantul unei filosofii a necredinţei, formată dintr-un amestec de cunoaştere a naturii, de elucidare a fenomenelor şi de sofistică, că tocmai Socrate şi nu un alt sofist a fost condamnat la moarte în 399, şi că tocmai el a ajuns să se constituie — în cadrul unei literaturi la fel de însemnate prin rangul şi amploarea ei — în imaginea emblematică a adevăratului filosof. Din ce cauză însă, spune Gigon, asta n-o mai ştim. Va trebui să renunţăm la un Socrate istoric.

Faţă de această poziţie există şi încercările de a combina în mod critic cele ce ne-au fost transmise despre Socrate, de exemplu după formula lui Schleiermacher: „Ce ar *mai fi putut fi* Socrate pe lângă ceea ce ne relatează Xenofon, fără însă a

contrazice trăsăturile de caracter şi preceptele de viaţă pe care Xenofon le prezintă ca fiind în mod cert socratice? Şi ce-ar fi trebuit să fie, pentru ca să-i fi oferit lui Platon prilejul şi dreptul să-l înfăţişeze aşa cum o face în Dialogurile sale?“ Erudiţii care *nu vor să renunţe la asta trebuie să dea dovadă* de necesarul „tact istoric“, pentru ca prin comparaţia şi combinarea elementelor să poată proiecta figura unui Socrate istoric.

Dacă ştiinţa se caracterizează prin stringenţă, atunci fie că ea are *aici* drept rezultat ceva cu totul insignifiant, o acumulare de *topoi* şi anecdote care existau încă mai dinainte şi care i-au fost acum aplicate şi lui Socrate, fie însă că ea se neagă pe sine însăşi, afirmând că extrage de aici mai mult decât i-o îngăduie metodele critice, iar atunci rezultatul e o multitudine de imagini ireconciliabile, presupus critice – aşadar nu o cunoaştere ştiinţifică.

În acest caz, Socrate reprezintă de exemplu o treaptă premergătoare spre filosofia lui Platon, este descoperitorul căii ce duce la noţiune (Zeller, conform cu Aristotel); ori nu e un filosof, ci un revoluţionar, un profet moral, creator al unui etos al autostăpânirii şi al lipsei de pretenţii faţă de sine însuşi, al autoeliberării omului (Heinrich Maier); ori este Socrate cel din Dialogurile lui Platon în ansamblul lor, este deci creatorul teoriei ideilor, al teoriei despre nemurire, al statului ideal – tot ceea ce relatează Platon fiind aşadar luat drept adevăr istoric (Burnet, Taylor*). Faţă de toate aceste poziţii Werner Jaeger recomandă procedeul metodic raţional: Socrate are ceva din toate astea, dar cu rezerve (nu-i pot fi atribuite lui Socrate mai cu seamă teoriile filosofice din Dialogurile mai târzii ale lui Platon, începând cu teoria ideilor); din toate cele scrise şi gândite despre Socrate trebuie să fi existat câte ceva, o disponibilitate în el. Aici trebuie plecat de la realitatea extraordinarei influenţe exercitate de Socrate, care a fost atestată în mod nemijlocit. Prin aceasta Jaeger orientează în mod decis atenţia asupra aspectului factic, după cum totodată el şi depăşeşte pe bună dreptate cadrul strict al filologiei,

în măsura în care aceasta e ştiinţă şi demonstrează faptele cu stringenţă.

8. *Însemnătatea perenă a lui Socrate.* – După studierea izvoarelor fiecare va reţine o imagine a lui Socrate. Oricât ar mai rămâne şi o serie de alte disponibilităţi în suspensie, şi în ciuda faptului că avem ştiinţă de gradul de incertitudine, ni se fixează totuşi o imagine a lui Socrate pe care o socotim ca fiind reală, şi nu ca pe o imagine literară fictivă. Chiar dacă, raportată la o concreteţe univocă reală, figura lui Socrate pare să rămână ascunsă, totuşi în faţa ochilor ne apare inevitabil forţa lui omenească, personalitatea lui seducătoare. Nici nu este posibil să nu-ţi faci nici o imagine despre Socrate cel istoric. Mai mult încă: a-l avea în faţa ochilor pe Socrate constituie una din premisele indispensabile ale filosofării noastre. E poate îngăduit să spunem: nici o filosofare nu-i azi cu putinţă fără Socrate, fie el perceptibil chiar şi numai ca o slabă licărire dintr-un trecut îndepărtat! Felul în care cineva îl receptează pe Socrate îi determină o caracteristică esenţială a gândirii sale.

Încă imediat după moartea sa s-a format şi o receptare nefilosofică a lui Socrate, după cum reiese din nişte dialoguri *pseudoplatonice:*

Kleitophon îi reproşează lui Socrate: tu inciţi omul, dar nu-i arăţi ce trebuie să facă. O fi poate frumos să lauzi dreptatea şi buna înţelegere între prieteni. Şi e adevărat ceea ce spui, că e ridicol să te-ngrijeşti de toate celelalte lucruri, iar sufletului să nu-i porţi de grijă. – Kleitophon ar vrea însă acum să ştie în ce constă făptuirea dreptăţii, şi nu aude decât asta: în a face ceea ce e prielnic, obligatoriu, folositor, avantajos. N-aude nimic despre scopul anume. De aceea Kleitophon îl întreabă: oare imboldul să fie totul? Întreaga noastră viaţă să nu constea decât în misiunea de a-i îmboldi pe cei lipsiţi încă de imbold, iar misiunea acestora,

la rândul lor, să facă acelaşi lucru cu alţii? De aceea Kleitophon îi spune lui Socrate: când e să dai un imbold năzuinţei spre virtute, într-aceasta n-ai egal. Pentru omul încă neîmboldit spre virtute eşti de nepreţuit. Dar pentru cel ce a primit de pe acum acest impuls aproape că ai putea fi chiar o piedică în calea lui de a ajunge la ţelul suprem al virtuţii. – De aceea ar vrea ca de acum înainte Socrate să renunţe faţă de el la discuţiile ce nu sunt decât stimulatoare şi pregătitoare, şi să-i împărtăşească ceea ce trebuie să-i urmeze stadiului de pregătire. Kleitophon vrea indicaţii. – Sub o formă amabilă aici se vădeşte ceva ce până astăzi revine tot mereu. Lumea aşteaptă ceva de la filosofie pe care aceasta nu-l poate oferi, şi-şi exprimă apoi dezamăgirea. Omul ar vrea să i se „furnizeze“ adevărul, la care totuşi nu poate decât accede primordial prin propria-i acţiune lăuntrică a gândirii.

De o astfel de dezamăgire se apropie şi o altă reacţie. Omul forţează obţinerea celor râvnite, îi atribuie lui Socrate o aură magică, îl transformă într-un mântuitor sau vrăjitor. Aşa se petrec lucrurile în *Theages*. Aici se spune: în compania lui Socrate mulţi au făcut progrese uimitoare chiar şi atunci când nu se-ntâmpla decât să se afle împreună în aceeaşi casă, mai mari încă dacă erau în aceeaşi încăpere cu el, şi mai mari când cineva îl privea pe Socrate, şi cele mai mari progrese când omul sta alături de el şi-l atingea. – Iată deci cum forţa unei discuţii care trezeşte mintea omului e răstălmăcită ca fiind magia unei prezenţe colorate erotic. Acestei transformări îi corespunde obiectivarea daimonului socratic într-un oracol. Nu mai avem aici de-a face cu acel glas ce nu spune decât „nu“ şi e valabil numai pentru Socrate, ci de un organ ce i-a fost dat pentru ca Socrate să-l utilizeze în folosul altora. Cineva, se afirmă, chiar ar fi murit pentru că nu s-a supus în acţiunile sale glasului daimonului, ale cărui spuse Socrate i le împărtăşise.

Pare mai întâi că e vorba de o modificare aproape neînsemnată în concepţia despre Socrate, şi prin aceasta despre filosofie. În fapt însă aici se cască o prăpastie între fiinţarea vie a raţiunii în

realitatea lui Socrate, şi acea figură înconjurată de legende şi posedând puteri magice. De importanţă majoră în influenţa exercitată de Socrate este faptul că având în vedere personalitatea sa, aceste încercări de mitizare au trebuit până la urmă să se împotmolească. Ele au fost posibile, fără însă a se putea impune în mediul de luciditate a raţiunii iubitoare pe care o iradiază Socrate.

Dinspre Socrate se exercită asupra noastră eliberarea deplină şi totodată misterul gândirii. De la el încoace, pentru cel iniţiat în această gândire naivitatea cunoaşterii nu mai este posibilă. Gândirea aceasta eliberată a ajuns acum să-şi fie ei înseşi marea întrebare pe care şi-o pune. Exigenţa ca omul să-şi întemeieze viaţa pe ceea ce încolţeşte în gândire şi numai în gândire, de a face din credinţa în raţiune originea şi măsura lucrurilor, nu poate fi împlinită prin însuşirea gândirii ca pe o tehnică asupra căreia eşti gata orientat şi de care dispui. E adevărat că de-atunci încoace autoluminarea gândirii a diferenţiat între ele, a elucidat şi a făcut într-un fel disponibile metodele cunoaşterii şi operaţiunile logice, permiţând astfel o uriaşă intensificare a gândirii. Dar totdeauna mai există şi cuprinzătorul fond al gândirii, fără de care ceea ce a fost înţeles în mod exclusiv logic ajunge să fie o simplă tehnică şi devine fără sens în multiplicitatea unei abilităţi lipsite de idee directoare. Gândirea nu poate fi închisă într-o desăvârşită gândire a gândirii.

De aceea, această gândire socratică nu reprezintă o întemeiere a „ştiinţelor", pe care în fapt o reuşise de mult cercetarea ionică. Dar din direcţia noii gândiri ştiinţele au primit un impuls încă necunoscut până atunci.

Această gândire nu înseamnă nici întemeierea unei lecturi filosofice a scrierii cifrate a fiinţării, pe care filosofia presocratică o realizase de pe-acum în stil mare.

Dar în gândirea socratică meditaţia aceasta metafizică a fost retopită, găsindu-şi totodată şi justificarea.

Gândirea presocraticilor a fost naivă – după cum o reflectă gândirea gândirii din partea sofiştilor. Socrate a penetrat ambele cu o limpezime luminoasă, care la rândul ei se vădea a fi o formidabilă nouă naivitate; de la Socrate încoace omul, care-şi este lui însuşi dăruit pe fondul demersului său continuu de a se menţine gata pregătit [*der sich in seinem Sich-bereit-Machen geschenkt wird*], are putinţa să trăiască din această naivitate. Cu ajutorul reflecţiei nelimitate a sofiştilor pe care şi-a însuşit-o, Socrate n-a urmărit disoluţia substanţei umane, ci a încercat să realizeze şi să trezească substanţialitatea gândirii înseşi prin chiar lucrarea ei lăuntrică.

Ce este gândirea e o problemă care a fost abordată de toţi filosofii socratici apăruţi ulterior. Dar ea a rămas nerezolvată până astăzi în ce priveşte praxis-ul gândirii reale. Încă nimeni n-a izbutit să formuleze în mod corespunzător printr-un demers teoretic, ce este de fapt această gândire.

Dar ea rămâne mereu o gândire. Caracterizându-l pe Socrate ca pe inventatorul noţiunii (adică inventatorul discursului ce depăşeşte aspectul particular, precum şi al determinării generalului), Aristotel a înregistrat în termenii propriei sale gândiri ceva ce poate că el însuşi nici n-a mai înţeles după ce Platon avea să-i confere acelui lucru cea mai splendidă înflorire.

Gândirea socratică trece dincolo de limite, e atrasă de adevăr, pe care nu-l atinge decât în formele unei neştiinţe ştiutoare, susţinută de încrederea că adevărul şi realitatea i se dezvăluie gândirii oneste. De aceea gândirea aceasta se exercită într-un spaţiu care înseamnă mai mult decât gândire. Gândirea e răspunzătoare să audă în ea însăşi acest altceva, – şi se face vinovată dacă alunecă în pura abstracţie a noţiunilor şi în jocul lor lipsit de fundament.

Această gândire se vede pusă în faţa a două căi greşite, pe care le poate însă evita. Pe de-o parte ea poate aluneca în moralismul ca justificare abstractă a ceea ce e corect. Iar pe de alta îşi poate căuta justificarea în iraţional. Evitându-le pe ambele, ea rămâne orientată asupra posibilităţii de a gândi ceea ce în orice autentic act de gândire se actualizează ca certitudine şi intangibilitate.

Este o gândire ce nu-i permite omului să se închidă în el. Ea nu admite fereala celui ce nu rabdă prea marea apropiere, ea tulbură voinţa oarbă de fericire, complacerea în instinctual şi îngustimea în interesele fiinţării în lume. Gândirea aceasta deschide, ea cere în mod imperios primejdia în spaţiul deschis.

În cercul de influenţă al lui Socrate există autoconvingere liberă, şi nu aderare. Aici e posibilă prietenia în mişcarea adevărului – şi nu formarea unei secte întru credinţă. În limpezimea luminoasă a posibilului omenesc, Socrate îl întâlneşte pe celălalt de la egal la egal. Nu vrea discipolatul aceluia. De aceea caută să-şi neutralizeze prin autoironie chiar şi forţa copleşitoare a fiinţei sale.

Bibliografie

I *Izvoare*:

– Platon[a], *Opere*; ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, proiectată în 10 volume, din care din 1975 şi până astăzi au apărut 7 volume la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

---

a La acest capitol cităm desigur la „*Izvoare*" traducerile româneşti din Platon, la care de altfel traducătorul prezentului volum a şi apelat în cuprinsul textului. – În ce priveşte capitolele *Buddha* şi *Confucius*, situaţia traducerii în româneşte a izvoarelor respective se prezintă altfel, aşa încât ne-am limitat să indicăm traducerile germane la care apelează Karl Jaspers.

– Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu *Viaţa lui Platon* de Constantin Noica; ELU, Bucureşti 1968.

II *Bibliografie critică*:
– Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896.
– John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie* [trad. germ. după cea de-a doua ediţie engleză], Leipzig 1913.
– Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie - Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; *Sokrates - Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1946.
– Werner Jaeger, *Paideia*, 3 Bde., Berlin 1934-1947; *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.
– Heinrich Maier, *Sokrates - Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.
– Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, Bd. 2: *Geschichte des Abendlandes bis auf die Perserkriege*; Bd. 3: *Das Perserreich und die Griechen*, 2. Aufl., Stuttgart 1912.
– Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1931; *Sokrates*; in: Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, Stuttgart 1926.
– Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Aufl., 1844-1852 u. ö.; Register 1882.

BUDDHA

Izvoare: Canonul budist.
Bibliografie critică: Oldenberg. Beckh. Pischel.

Nu există nici un text care să redea cu certitudine spusele lui Buddha. Documentul conţinând cele mai vechi izvoare de care dispunem îl reprezintă voluminosul *Canon pāli*, iar în cuprinsul acestuia în mod special *Dīghanikāya* (Franke). Cercetătorii ne informează cu privire la textele existente, la diferitele curente ale tradiţiei din nord şi din sud, apoi cu privire la întâia realitate concret-istorică: Aşoka şi influenţa budistă exercitată de acesta la două sute de ani de la moartea lui Buddha. Cercetătorii ne mai informează apoi şi despre marile transformări ale budismului. Realitatea lui Buddha trebuie extrasă pe cale critică, prin eliminarea a ceea ce ţine în mod vădit de legendă precum şi a ceea ce s-a dovedit că aparţine unor perioade mai târzii. Dar cât de departe trebuie împinsă această eliminare, asta încă n-a fost stabilit într-un mod fără drept de apel. Iar cel ce urmăreşte aici numai date absolut certe, ajunge până la urmă în punctul în care tot eliminându-le pe cele nesigure nu mai rămâne cu nimic.

Premisa unei imagini corecte despre Buddha este să te laşi pătruns de fondul perceptibil median a tot ceea ce în textele existente poate fi pus pe seama lui Buddha -- ce-i drept nicăieri în mod sigur, dar în esenţă totuşi convingător. Doar acest mod de abordare îţi oferă posibilitatea unei priviri asupra problemei. Că în acest caz ne găsim în faţa reflexului unei realităţi personale singulare, şi că acolo unde există reflexul trebuie să fi fost reală şi iradierea, asta-i tot atât de evident pentru unii pe cât e de imposibil s-o demonstrezi celor ce-o neagă. Până şi în imaginea

legendară miraculoasă a transcendentalului Buddha, cel întreţesut cu evenimenţialul cosmic, e posibil să descoperim câte ceva din procesele de dezvoltare şi simbolistica unei realităţi primordial umane.

1. *Povestea vieţii.* – Buddha (cca. 560-480) provine dintr-o familie nobilă a clanului sakya. Împreună cu alte familii conduceau la Kapilavastu un mic stat în apropiere de puternicul imperiu Kosala. Ţinutul se află la poalele munţilor înzăpeziţi ai Himalaiei, care strălucesc acolo din depărtare tot timpul anului. Copilul, apoi adolescentul Gautama a trăit fericirea unei existenţe pământeşti îmbelşugate, aşa cum o ducea această nobilime. Din căsătoria timpurie provine fiul său Rahula.

Fericirea i-a fost zguduită atunci când a devenit conştient de starea fundamentală a fiinţării în lume. Gautama descoperă bătrâneţea, boala, moartea. Îşi spune: nu se cuvine să simt oroare şi dezgust în faţa urâtei nefericiri a trupului, căci doar şi eu voi îmbătrâni, mă voi îmbolnăvi, voi muri. „Şi gândindu-mă la toate acestea, am simţit cum îmi piere tot curajul de a mai înfrunta viaţa." Ca urmare, a luat hotărârea (care în India cunoştea forme tradiţionale), să-şi părăsească casa, ţinutul natal, familia şi fericirea, spre a-şi găsi mântuirea prin asceză. Avea pe atunci douăzeci şi nouă de ani. Aflăm dintr-o relatare: „În anii de tinereţe, pe când forţa lui era în plină înflorire iar el trăia întâia prospeţime a vieţii, ascetul Gautama a plecat din ţara-i natală într-acolo unde n-avea să mai existe ţară. Cu toate că părinţii săi n-au vrut aceasta, vărsând lacrimi amare şi jeluindu-se, ascetul Gautama şi-a tăiat părul şi barba şi s-a îmbrăcat în straie galbene."

Fiind iniţiat de învăţători în exerciţiile ascezei, în yoga, el s-a supus mortificării vreme de mulţi ani, trăind în pădure. „Când zăream vreun păstor ori pe vreun om ce

venise după lemne, o luam la goană dintr-o pădure într-alta, dintr-o vale într-alta, de pe o creastă pe alta. Şi de ce asta? Pentru ca nici ei să nu mă vadă, nici eu să nu-i văd." În sihăstrie se împlineşte meditaţia: „Cu adevărat, e frumos acest petic de pământ, frumoasă această pădure; apele râului sunt limpezi, găseşti locuri plăcute de scaldă; de jur-împrejur se află sate. Acesta-i un loc bun pentru omul nobil aflat în căutarea mântuirii." În astfel de locuri zăboveşte Gautama în aşteptarea clipei cunoaşterii, „cu limba strivită de cerul gurii", „reţinându-şi, ţintuindu-şi, chinuindu-se să-şi fixeze" gândurile cu forţa.

În zadar însă. Mortificările trupului n-au dus la iluminare. Dimpotrivă, Gautama a înţeles că în asceza care nu-i decât asceză, adevărul rămâne ascuns, că a te supune constrângerii vide e un lucru ineficient. Şi atunci a săvârşit ceva teribil din punctul de vedere al acestei credinţe indiene: a luat o masă îmbelşugată spre a-şi redobândi forţele. Asceţii prieteni l-au părăsit pe renegat. Gautama era singur. Meditaţia o practica acum fără asceza în puritatea ei.

Într-o noapte, aflat sub un smochin, i-a venit în timpul meditaţiei iluminarea. Dintr-o dată şi pe deplin, această irumpere a făcut ca privirii sale spirituale să i se dezvăluie cu limpezime corelaţia universală: ceea ce este, de ce este, felul în care se într-amestecă fiinţele în oarba lor sete de viaţă, rătăcind pe cărările sufletului şi nimerind în mereu noi renaşteri ale nesfârşitei metempsihoze, – ce este suferinţa, de unde vine ea şi cum poate fi suprimată.

Această cunoaştere e formulată ca o învăţătură: nu-i potrivită nici viaţa petrecută în plăcerile şi desfătările lumii, nici cea dusă într-o asceză în care omul se chinuie pe sine însuşi. Una e lipsită de nobleţe, cealaltă e plină de suferinţe, şi nici una nu duce la ţintă. Calea descoperită de Buddha se găseşte la mijloc. Este Cărarea mântuirii. Ea porneşte de la credinţa ce încă nu-şi este sieşi limpede, că orice fiinţare în

lume înseamnă suferinţă şi că esenţială e eliberarea de suferinţă. Calea aceasta, trecând prin hotărârea omului de a trăi o viaţă dreaptă în vorbă şi faptă, duce la adâncirea în treptele meditaţiei, şi pe baza acesteia la cunoaşterea a ceea ce l-a tulburat pe om încă din faza credinţei de la începutul drumului: a adevărului despre suferinţă. Aşadar calea parcursă e luminată de cunoaştere abia la sfârşit. Cercul s-a închis, desăvârşirea a fost atinsă. Cunoaşterea aceasta e pasul prin care se iese din sfera nesfârşitei deveniri şi dispariţii pentru a intra în veşnicie, se iese din fiinţarea în lume spre a ajunge în *nirvāna*.

Gautama, devenit acum Buddha (Iluminatul), va şedea şapte zile sub smochin cu picioarele încrucişate sub el, simţind bucuria mântuirii. Iar apoi? Ajuns prin iluminare la certitudinea eliberării sale, vrea acum să păstreze tăcerea. Cunoaşterea la care a pătruns îi este străină lumii. Cum l-ar putea ea oare înţelege? El vrea să „ocolească zadarnice strădanii". Lumea îşi are mersul ei. În teribila lor peregrinare obligatorie de-a lungul eonilor unei periodice distrugeri şi renaşteri, cei mânaţi orbeşte, neştiutorii, sunt irezistibil târâţi de roata reîncarnărilor pe suişurile şi coborâşurile existenţei lor. Ceea ce omul face în respectiva existenţă prezentă îi determină în chip de *karma* următoarea renaştere, la fel după cum şi existenţa prezentă a fost la rândul ei determinată de existenţa anterioară. Lumea nu se schimbă, dar în lăuntrul ei mântuirea e posibilă pentru cel iniţiat. Eliberat de alte renaşteri, el intră în *nirvāna*. Această cunoaştere Buddha a dobândit-o în sihăstrie. „Nu leg prietenie cu nici un om." Ştie de eliberarea lui, şi asta „e de-ajuns, n-o voi propovădui altora care trăiesc în iubire şi ură – pentru ei această învăţătură rămâne o taină".

Dar Buddha nu se poate menţine în solitudinea unei eliberări dobândite pentru sine însuşi. E cuprins de milă pentru tot ce-i viu. Se hotărăşte, ce-i drept fără tragere de

inimă, să-şi propovăduiască învăţătura. Nu-şi face mari speranţe, iar mai apoi, când predicile lui au un succes atât de uriaş, el prezice că învăţătura cea adevărată nu se va putea păstra îndelung. Dar păşeşte totuşi mai departe pe calea aceasta a propovăduirii ce vrea să le ofere oamenilor ajutor: „În lumea căzută-n întunecime vreau să fac să răsune toba cea fără de moarte."

Predica şi-o începe la Benares. I se alătură primii discipoli. Buddha va mai trăi mai bine de patru decenii colindând din loc în loc, făcându-şi cunoscută învăţătura în vastele ţinuturi ale părţii răsăritene ale Indiei de Nord. Din punct de vedere spiritual, de acum încolo în el nu se mai petrece nimic nou. Conţinutul predicilor îl constituie învăţătura sa încheiată, varierea ei se produce pe un fond ce rămâne neschimbător. De aceea, despre această perioadă nu se poate relata decât în ansamblul ei. Buddha îşi propovăduieşte învăţătura sub formă de prelegeri, povestiri, pilde, aforisme; aflăm despre discuţii purtate de el, despre multe întâmplări şi situaţii, despre convertiri. El se foloseşte de limba populară, nu de sanscrită. Felul lui de a gândi e plastic, dar el utilizează şi conceptele dobândite în filosofia indiană.

Decisivă însă pentru marea influenţă istorică exercitată de Buddha s-a dovedit a fi întemeierea unor forme stabile de comunităţi monahale. Discipolii mărturisitori îşi părăsiseră cu toţii ţinutul natal, îndeletnicirile şi familia. Colindau prin lume, ducându-şi viaţa în sărăcie şi castitate, înveşmântaţi cu straiele galbene de călugări, putând fi recunoscuţi şi după tonsură. Ei atinseseră stadiul cunoaşterii eliberatoare, nu mai vroiau şi nu-şi mai doreau nimic în această lume. Trăiau din cerşit, purtând în mână vasul în care oamenii le puneau câte ceva de-ale gurii atunci când treceau prin sate. Aceste comunităţi au avut de la bun început regulile şi orânduielile lor, felul în care se exercita

în sânul lor conducerea şi controlul. Lor li se alăturau şi laici care nu deveneau călugări. Printre aceştia se aflau regi, neguţători bogaţi, aristocraţi, hetaire faimoase. Cu toţii făceau danii bogate comunităţilor monahale, care în felul acesta au ajuns să posede parcuri şi case în care se puteau adăposti în anotimpul ploilor, şi unde se puteau întâlni cu mulţimile sosite spre a primi din partea lor învăţătura.

Răspândirea acestui sistem de comunităţi monahale a întâmpinat rezistenţă. „În popor s-a stârnit nemulţumire: a sosit ascetul Gautama să ne procopsească cu lipsa de copii, cu văduvia, cu pieirea seminţiilor. Toţi aceşti tineri aleşi se duc la ascetul Gautama spre a trăi în sfinţenie." Când apărea mulţimea de călugări, poporul îşi bătea joc de ei: „Ia priviţi la căpăţânile lor pleşuve, la mutrele lor plouate şi lâncede! Cât sunt de duşi pe gânduri, ca pisica ce pândeşte şoricelul." Buddha însă a stabilit principiul ca omul să nu lupte: „Eu nu mă sfădesc cu lumea, auziţi, voi călugări. Ci lumea se sfădeşte cu mine. Să ştiţi de la mine că cine vesteşte adevărul nu se sfădeşte cu nimeni în lume." Erau folosite armele spirituale în confruntarea din discuţii. Atunci când a apărut Buddha nu s-a găsit să-i stea împotrivă nici o forţă spirituală unitară. În religia vedică existau multe orientări, existau de pe acum şi comunităţi de asceţi, existau numeroasele filosofii, exista şi tehnica sofistică de a-ţi deruta interlocutorul punându-i întrebări la care orice posibil răspuns ducea la contradicţii. Deoarece însă Buddha a respins practica jertfelor din religia vedică şi însăşi autoritatea Vedelor, o dată cu el s-a produs într-adevăr o separare radicală de religia tradiţională.

Textele ne oferă o imagine plastică despre cum se desfăşurau în realitate viaţa şi îndeletnicirile călugărilor şi ale lui Buddha. Anotimpul ploilor care dura trei luni îi silea să-şi caute adăpostul în case şi parcuri. Acolo existau săli spaţioase, cămări cu provizii, iazuri cu lotuşi. În timpul

celorlalte luni ale anului, călugării colindau ţinuturile. Peste noapte erau găzduiţi în casele credincioşilor sau dormeau în aer liber. Acolo unde se întâlneau mulţimile de călugări era o gălăgie nemaipomenită. De câte ori se-arăta Buddha, care iubea liniştea, se auzeau tot mereu îndemnuri la tăcere. Regi, neguţători şi nobili soseau în caleşti ori cocoţaţi pe elefanţi spre a se-ntâlni cu călugării şi cu Buddha. Buddha însuşi ieşea zilnic la cerşit, mergând „cu vasul în mână din casă în casă, fără a se ruga de oameni, cu privirea în pământ, aşteptând tăcut în picioare dacă i se punea o îmbucătură de mâncare în vasul său" (Oldenberg). În timpul călătoriilor, în jurul lui se strângeau numeroşi discipoli. Adepţii laici însoţeau alaiul cu care şi provizii.

Moartea lui Buddha şi perioada imediat premergătoare ei s-au păstrat în amintirea oamenilor. Anul morţii sale, în jurul lui 480 î.H., e socotit a fi o dată certă. Ultima sa călătorie e descrisă cu exactitate. Vrea mai întâi să-şi biruie boala grea ce-i pricinuia dureri violente, căutând să se menţină în viaţă. Apoi însă se desprinde de această dorinţă. „De acum în trei luni Desăvârşitul va intra în *nirvāna*." Din mers mai aruncă pentru ultima oară o privire îndărăt asupra oraşului iubit Vesali. Ajunşi într-un crâng porunceşte: „Pregăteşte-mi culcuşul între doi pomi gemeni, cu căpătâiul spre nord. Sunt istovit, Ananda." Şi se întinde pe jos ca un leu. Buddha rosteşte ultimele sale cuvinte.

Flori cad peste el, iar din văzduh se aud melodii cereşti. Dar altele sunt cinstirile ce i se cuvin: „Învăţăceii care-i împlinesc învăţătura, aceia sunt cei ce-i aduc Desăvârşitului cea mai înaltă cinstire."

Unul dintre discipoli plânge, iar el îi spune: „Opreşte-te, Ananda, nu te mai jelui şi tângui. Oare nu ţi-am spus încă dinainte? Trebuie să ne despărţim de tot ceea ce îndrăgim. Cum ar fi cu putinţă ca ceea ce-i născut, devenit, alcătuit, supus vremelniciei, să nu piară?"

Discipolii îşi închipuie că o dată cu moartea lui Buddha învăţătura îşi va pierde maestrul. „Să nu credeţi astfel. Învăţătura şi orânduiala pe care v-am învăţat-o, aceea va fi maestrul vostru atunci când voi pleca dintre voi." „Desăvârşitul nu-şi spune: vreau să stăpânesc peste comunitate. M-am şubrezit de-acum; am optzeci de ani. Fiţi voi aşadar, Ananda, propria voastră lumină, propriul vostru adăpost. Lăsaţi adevărul să vă fie lumină şi adăpost."

Ultimele lui cuvinte au fost: „Vremelnică-i orice alcătuire; străduiţi-vă fără-ncetare." Suind apoi de la o treaptă a contemplaţiei la alta, Buddha a intrat în *nirvāna*.

2. *Învăţătura şi meditaţia.* – Învăţătura lui Buddha semnifică eliberarea omului prin dobândirea înţelegerii lucrurilor. În sine cunoaşterea potrivită reprezintă de pe acum mântuirea. Dar originea şi metoda acestei ştiinţe mântuitoare nu corespund deloc cu noţiunea familiară nouă de ştiinţă. Aceasta nu e demonstrată prin procese de gândire logice şi prin observare empirică, ci se raportează la experienţa dobândită prin transformările stării de conştiinţă şi pe treptele de meditaţie. Această meditaţie i-a adus lui Buddha cel aşezat sub smochin iluminarea. Numai prin adâncirea în meditaţie a izbutit el să găsească învăţătura pe care apoi a împărtăşit-o celorlalţi. Pentru Buddha, ca şi pentru toţi yoghinii indieni, starea de meditaţie implica o comunicare cu fiinţe şi lumi de origine transcendentală. Aflat în astfel de stări, el privea lucrurile „cu ochiul divin, clarvăzător, transcendental".

Ştiinţa şi speculaţia filosofică se menţin în interiorul formei de conştiinţă ce ne este dată. Filosofia indiană însă e de parcă ar lua în mâini această conştiinţă însăşi, depăşind-o prin exerciţii de meditaţie care duc la forme superioare. Conştiinţa devine o mărime variabilă, fiind supusă prelucrării în decursul operaţiilor meditative. Prin acestea se urmăreşte şi depăşirea gândirii raţionale şi

totodată a ataşării omului de spaţiu şi timp – o simplă treaptă a conştiinţei – prin intermediul perceperii transcendente a unei serii ascendente a supraconştiinţei.

Răspunsul la problemele fundamentale ale existenţei trebuie căutat în acele izvoare mai adânci, datorită cărora abia îşi dobândesc enunţurile raţionale semnificaţia şi justificarea. De aceea lucrurile pe care Buddha vrea să le reveleze prin învăţătura sa s-ar pierde în nişte fraze iute rostite şi iute gândite în abstracţia lor. „Adâncă e învăţătura aceasta, anevoios de contemplat, anevoios de înţeles, plină de pace lăuntrică, minunată, de necuprîns în simpla cugetare, subtilă, accesibilă doar celui înţelept."

Dar în ce priveşte acest mod de înţelegere a lucrurilor, adevărul, atât cel al gândirii filosofice în stadiul de conştiinţă normală, cât şi cel al percepţiei din starea de meditaţie, e condiţionat de purificarea întregii vieţi prin făptuirea morală. Falsitatea nu poate fi depăşită exclusiv prin procese de gândire şi nici prin tehnica transformării stării de conştiinţă, ci ambele nu reuşesc decât pe fondul unui suflet purificat.

Această împletire a învăţăturii cu cuprinzătorul [*das Umgreifende*], care el însuşi nu constituie conţinutul unei cunoaşteri enunţabile, e exprimată prin propoziţia: Buddha nu le împărtăşeşte oamenilor un sistem de cunoaştere, ci o cale a mântuirii. Pe această cale, în limitele căreia îşi află loc cunoaşterea şi mai multe modalităţi ale ei, credinciosul ajunge la ţintă, dar nu în mod primar prin intermediul operaţiilor logice, acestea având totuşi un sens numai pe acest drum şi la locul potrivit.

Această cale a mântuirii se numeşte Cărarea nobilă cu opt braţe: credinţă dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viaţă dreaptă, năzuinţă dreaptă, amintire dreaptă, adâncire dreaptă. Într-un alt context calea aceasta e descrisă într-o formă mai clară şi totodată

mai cuprinzătoare: treapta premergătoare şi premisa o constituie concepţia corectă în ce priveşte credinţa, ştiinţa încă obscură despre existenţa suferinţei şi despre posibilitatea suprimării ei. Credinţa aceasta se transformă abia la capătul Cărării în cunoaştere, devenind o înţelegere luminoasă a apariţiei şi suprimării suferinţei în corelaţie cu fiinţarea în ansamblu. La temelia acestei credinţe Cărarea are patru braţe: atitudinea corectă în gândire, vorbe şi fapte (etosul, *sīla*), – adâncirea corectă prin escaladarea treptelor de meditaţie (*samādhi*), – cunoaşterea (*paññā*), – eliberarea (*wimutti*). Eliberarea se dobândeşte prin cunoaştere, cunoaşterea prin meditaţie, meditaţia e înlesnită prin ducerea unei vieţi drepte.

Această imagine unitară a Cărării mântuirii este însă ea însăşi o formă de fixare didactică. Adevărul lui Buddha nu se întemeiază exclusiv pe conţinutul meditaţiei în condiţiile neglijării gândirii aflate în stadiul de conştiinţă normală. Căci raţiunea nu e respinsă atunci când sunt depăşite limitele ei. Va fi de îndată iarăşi nevoie de ea, căci vor trebui comunicate cele percepute în experienţa acelei depăşiri a raţiunii. Şi n-ar fi corect nici să întemeiem adevărul lui Buddha exclusiv pe gândirea speculativă, deşi el se articulează în formele acesteia. Adevărul acesta nu e pe deplin cuprins nici în etosul vieţii monahale. Meditaţia, raţiunea, speculaţia filosofică, etosul monahal, toţi aceşti factori îşi au caracterul lor propriu, nu se-ntemeiază în mod univoc unul pe celălalt ci se manifestă deopotrivă şi unii alături de ceilalţi, la fel ca şi diferitele forme de yoga din întreaga gândire indiană (disciplinarea forţelor fizice, calea faptelor morale, dezvoltarea cunoaşterii, adâncirea în iubire [*bakti*], calea adâncirii în transformările stării de conştiinţă în procesul meditaţiei).

Raportul dintre conţinuturile treptelor de meditaţie şi gândurile inteligibile în starea normală de conştiinţă, ori raportul dintre percepţiile dobândite prin operaţiile apli-

cate stării de conştiinţă şi cele dobândite prin operaţii aplicate rezultatului gândirii nu e univoc. Dar putem constata cum învăţăturile despre treptele lumii, de exemplu, îşi au echivalentul lor în percepţii obţinute pe treptele de meditaţie, unde la fiecare nivel se dezvăluie o nouă lume transcendentală. Procesul de gândire prin care se face abstracţie de o anume realitate pentru a o depăşi, în mod formal poate fi efectuat ca atare şi fără ca omul să fi avut acele percepţii. Ideile logice creează spaţiul prin eliberarea din înlănţuirea finitudinii. Dar întipărirea, fixarea, deplina certitudine a conţinuturilor adevărului se dobândesc abia prin meditaţie. Nu se poate afirma că una ar avea un caracter primar, iar cealaltă ar fi numai consecinţa. Una o confirmă şi o probează pe cealaltă. Ambele, fiecare în felul său, îl introduc pe om în procesul de iniţiere.

Esenţial rămâne faptul că în practica speculaţiei, a meditaţiei şi a etosului, de fiecare dată e voinţa omului cea care îşi fixează şi atinge ţinta. Omul dispune de propria sa putere de a acţiona şi de a adopta o anumită conduită, de a se adânci în meditaţie şi de a gândi. El munceşte, se luptă, e ca un alpinist. De aici şi permanentul îndemn al lui Buddha la încordarea tuturor forţelor. Căci toate trebuie puse în joc. Nu toţi care încearcă, şi ajung la ţintă. Există ce-i drept şi acele cazuri rare de iluminare spontană fără încordarea voinţei, aceasta mai ales sub impresia predicii lui Buddha însuşi. În aceste cazuri ţinta e atinsă dintr-o dată, pentru ca mai apoi, în decursul acestei vieţi, ea să continue să se ilumineze mai mult doar prin repetiţie.

Nu vom caracteriza decât succint meditaţia lui Buddha şi a budismului (Heiler*, Beckh*). Procedura şi percepţiile pe diferitele trepte, al căror număr variază în funcţie de braţele Cărării, au fost în linii mari descrise în mod concordant în cadrul budismului ca şi al yogăi indiene.

Meditaţia nu e o tehnică care să ducă la reuşită ca atare. E primejdios să dispui metodic de propria stare de conştiinţă, să produci o anume stare, să faci să dispară o alta. Asta-l va distruge pe omul care practică aşa ceva neavând premisa necesară. Aceasta constă în conduita de viaţă în ansamblul ei, în puritatea ei. Un factor esenţial al acestei conduite este *„cuminţenia vigilentă"*. Ea se continuă în meditaţie, dobândind prin asta cea mai mare cuprindere. *Conştienţa [Bewußtheit]* penetrează corporalitatea, luminând inconştientul până în ultimele sale cotloane. În orice caz, principiul atât al etosului, cât şi al meditaţiei şi al speculaţiei este de a împinge luminarea până la fondul ultim. Treptele de meditaţie nu trebuie să fie beţia simţurilor, extazul, trăirea unor stări bizare ca cele provocate de haşiş şi opium, ci trebuie să însemne cea mai limpede [*hellste*[a]] cunoaştere, întrecând în limpezime luminoasă [*Helligkeit*[a]] orice stare normală de conştiinţă, şi asta prin concreteţea reprezentării, şi nu prin simplă părere despre ceva. Cerinţa atotcuprinzătoare este aici aceasta: să nu lăsăm nimic care să somnoleze în inconştientul nostru şi care să desfăşoare apoi cu noi un joc funest; să urmărim tot ceea ce facem şi percepem cu cea mai trează conştiinţă.

De aceea autenticitatea în gândirea celor mai profunde lucruri ca şi în toate acţiunile şi cuvintele cotidiene era o cerinţă fundamentală adresată călugărilor budişti. Exigenţele lor mai impuneau şi castitatea, evitarea băuturilor ameţitoare, să nu fure, să nu rănească nici o fiinţă (*ahimsa*) – la care se adăugau patru moduri de atitudine lăuntrică: iubirea (prietenia), mila, participarea la bucuria celuilalt, impasibilitatea în faţa a ceea ce e impur şi rău. Prin

a *Hell, Helligkeit*, termeni pe care K. Jaspers îi foloseşte în repetate rânduri în această lucrare, au pentru filosoful german deopotrivă ambele semnificaţii (de lumină şi limpezime). În traducere am folosit alternativ, după caz, „limpede" sau „luminos", şi uneori, când mi s-a părut necesar, ambii termeni alăturaţi.

meditaţie, aceste patru „incomensurabile" se propagă în infinit. Ele constituie atmosfera acestui fel de existenţă: nesfârşita blândeţe, nonviolenţa, vraja care le atrage pe animale îmblânzindu-le sălbăticia, mila, starea de spirit prietenoasă faţă de tot ce e viu, faţă de oameni şi animale, ca şi faţă de zei.

Textele abundă în poveşti miraculoase şi magice, care aici ca şi pretutindeni sunt legate de această formă de mistică. Buddha însă spune: adevărata minune o face cel ce-i conduce pe alţii la credinţa dreaptă şi la purificarea lăuntrică, cel care dobândeşte pentru sine meditaţia, cunoaşterea, eliberarea. În schimb, multiplicările propriei persoane, zburatul prin aer şi mersul pe apă, citirea gândurilor şi altele asemănătoare le sunt comune deopotrivă persoanelor pioase şi saltimbancilor.

3. *Învăţătura aşa cum a fost ea enunţată.* – Învăţătura lui Buddha din texte se prezintă şi sub forma unei cunoaşteri expuse în mod inteligibil pentru starea normală de conştiinţă, în propoziţii şi în succesiuni raţionale de idei. Partea ciudată a acestei cunoaşteri rămâne, ce-i drept, faptul că se raportează la originea ei aflată în adâncirea într-o stare de conştiinţă intensificată. Dar dacă certitudinea înţelegerii lucrurilor izvorăşte de-acolo, din contemplaţia transcendentală în starea de deplină extincţie a sinelui, în schimb conţinutul acestei certitudini s-ar părea că este totuşi accesibil gândirii în starea normală de conştiinţă. În locul unei percepţii transcendentale, în prelegerile didactice se desfăşoară un discurs conceptual. Se simte în ele o plăcere a noţiunilor, a abstracţiunilor, a enumerărilor, a speculaţiilor, ce ţine întru totul de tradiţia filosofică indiană şi se nutreşte din ea. Dacă însă această învăţătură a lui Buddha e comprehensibilă şi fără transcendenţă, ea totuşi rămâne fără efect în acest mod. Gândirea înţeleasă ca gândire raţională a conştiinţei noastre limitate nu este vasul

care să poată capta satisfăcător acest conţinut. Căci ce înseamnă acest conţinut, asta se dezvăluie abia în acea gândire a meditaţiei adâncite în sine, a cărei versiune raţională nu poate fi decât un palid reflex şi o trimitere la ea. De aceea nu trebuie să uităm de originea şi corelaţiile acestei cunoaşteri atunci când reflectând asupra ei ne-o însuşim în simplitatea ei raţională.

a) *Perspectiva lui Buddha asupra fiinţării în lume* e exprimată în *adevărul despre suferinţă*:

„Acesta-i adevărul despre *suferinţă*: naşterea e suferinţă, bătrâneţea e suferinţă, boala e suferinţă, a fi legat de cei neiubiţi e suferinţă, a fi despărţit de cei iubiţi e suferinţă, a nu dobândi ce-ţi doreşti e suferinţă.

Acesta-i adevărul despre *apariţia suferinţei*: setea e cea care duce la renaştere, dimpreună cu plăcerea şi dorinţa, setea de plăceri, setea de devenire, setea de vremelnicie.

Acesta-i adevărul despre *suprimarea suferinţei*: a suprima această sete prin nimicirea deplină a dorinţei, a o lăsa să se-ndepărteze, a se lepăda, a se desprinde de ea, a nu-i oferi adăpost.

Acesta-i adevărul despre *calea suprimării suferinţei*: este Cărarea nobilă cu opt braţe care se cheamă: credinţă dreaptă, decizie dreaptă, vorbă dreaptă, faptă dreaptă, viaţă dreaptă, năzuinţă dreaptă, amintire dreaptă, adâncire dreaptă."

Acest fel de a înţelege lucrurile nu decurge din observarea unor realităţi izolate ale fiinţării în lume, ci din contemplaţia în ansamblu. El nu reprezintă o stare de spirit pesimistă, ci o contemplare cognitivă a suferinţei atotcuprinzătoare. Contemplarea se manifestă într-o stare de spirit senină, căci prin cunoaştere se produce eliberarea. Acestei contemplări îi este cu putinţă să formuleze în linişte, în mereu alte variaţiuni, starea fiinţării în lume:

„Totu-i în flăcări. Ochiul e în flăcări, lucrurile vizibile... Cum de s-a aprins totul? Datorită focului dorinței, a focului urii, datorită nașterii, bătrâneții, morții, durerii, jeluirii, suferinței, amărăciunii și deznădejdii s-a aprins totul."

Dar cauza ultimă este aceasta: oamenii, ca și tot ce-i viu, se află într-o stare de orbire, de neștiință, sunt înșelați de lucrurile de care se agață, de ceea ce nu este niciodată, ci se află mereu într-un du-te-vino absolut vremelnic, în neîncetată devenire.

De aceea nici nu există decât o singură eliberare: suprimarea neștiinței prin cunoaștere. Nu în detalii, nu pe ici-colo trebuie cunoașterea să schimbe ceva. Ci numai starea fundamentală a contemplației înseși, cu perspectivă asupra întregului, poate să producă o dată cu transformarea ei și mântuirea. Mântuirea aceasta constă în eliberarea omului de felul său de a se agăța de lucruri, în desprinderea sa de tot ceea ce-și dorește în deșert, spre a putea astfel dobândi înțelegerea asupra stării, a originii, și a anihilării acestei întregi ființări în lume. Neștiința în sine, orbirea, înlănțuirea în vremelnicie, cramponarea de aceasta reprezintă originea, iar cunoașterea desăvârșită – anihilarea acestei ființări în lume.

b) Această corelație, *apariția ființării marcate de suferință* datorită neștiinței, și reanularea ei prin dobândirea cunoașterii, e reflectată ca interdependență cauzală într-o serie cu multiple verigi – în așa-numita *„formulă cauzală"*:

„Din neștiință apar configurările; din configurări apare conștiința; din conștiință apar numele și corporalitatea; din nume și corporalitate apar cele șase regiuni ale simțurilor; din cele șase regiuni ale simțurilor apare atingerea; din atingere apare senzația; din senzație apare setea; din sete apare înșfăcarea; din înșfăcare apare devenirea; din devenire apare nașterea; din naștere apar

bătrâneţea şi moartea, durerea şi jeluirea, suferinţa, amărăciunea şi deznădejdea."

Această relaţie cauzală formată din douăsprezece verigi [braţe] ni se pare foarte stranie. Interpretarea dată: aici nu e vorba despre vreun proces cosmic al devenirii universale în general, ci doar despre ciclul marcat de suferinţă al reîncarnărilor (*samsāra*). De nelecuit sunt boala, bătrâneţea şi moartea. Ce trebuie să existe pentru ca să se-ntâmple astea? Naşterea. De unde provine naşterea? Din devenire..., şi tot aşa mai departe până ce se ajunge la prima cauză – neştiinţa. Dacă acum vom parcurge în sens invers seria, pornind de la această origine, atunci din neştiinţă decurg configurările (*sanskāra*), adică forţele modelatoare inconştiente care clădesc casa vieţii. Acestea provin din viaţa anterioară, producând în viaţa actuală mai întâi conştiinţa; aceasta percepe totul în nume şi în figura corporalului cu ajutorul celor cinci regiuni ale simţurilor în care se subîmparte. Urmează atingerea, de aici senzaţia, apoi de aici dorinţa şi înşfăcarea. La rândul ei aceasta e în viitor cauza devenirii (în chip de *karma*), ducând apoi la o nouă naştere, la bătrâneţe şi moarte. Aceasta-i învăţătura cu privire la care se spune: „Despre adevărurile ce izvorăsc dintr-o cauză, despre cauza lor, şi despre cum sfârşesc ele – aceasta-i învăţătura lui Buddha." Tot ceea ce este, este geneză condiţionată.

Cunoaşterea lanţului cauzal şi a cauzei ultime poate suprima întreaga această cumplită nălucire. Dacă neştiinţa e suprimată, atunci de aici urmează suprimarea întregului lanţ cauzal apărut din neştiinţă, şi anume în ordinea verigilor.

În această învăţătură e obiectivată semnificaţia cunoaşterii iluminate pe care se fondează orice mântuire. Această cunoaştere în sine nu e doar o ştiinţă despre ceva,

ci o făptuire, şi anume o făptuire absolută. Ea este identică cu anularea fiinţării nemântuite în lume. Nu sinuciderea o poate anula, căci astfel ea n-ar face decât să se continue prin noi renaşteri cu noi suferinţe şi moarte. Ea nu sfârşeşte decât prin şi în cunoaştere.

Nu e pusă şi întrebarea: de unde provine neştiinţa din început, din care se succed apoi toate verigile nefericirii? Nu se discută nimic despre ceea ce ar putea apărea ca un caz analog cu păcatul originar – prăbuşirea antediluviană dintr-o stare de desăvârşire eternă, în neştiinţă. S-ar părea însă că pentru gândirea care caută reprezentarea în concreteţe [*vorstellendes Denken*], care se interoghează în continuare asupra verigilor şirului, această cădere trebuie concepută ca un eveniment prin care se declanşează nemântuirea [*Heillosigkeit*]. Dar aici sfârşeşte într-adevăr interogaţia budistă. Acestei cunoaşteri îi e de ajuns că a descoperit certitudinea eliberării. Acel eveniment, oricare i-ar fi cauza, oricum nu e înţeles ca o vină; la drept vorbind, cine-ar putea fi vinovat aici?

c) Iar aceasta-i următoarea întrebare: ce este acest „cine"? Ce este sinele? Cine sunt eu? Există cu adevărat un „eu"? Răspunsurile pe care le dă Buddha sunt uimitoare. *El neagă sinele.*

Învăţătura e formulată astfel: nu există sinele. Fiinţarea în lume se compune din factori care figurează în verigile lanţului cauzal, şi anume din cele cinci simţuri şi din obiectele lor (corporalitatea, senzaţia [*Empfindung*], percepţia [*Wahrnehmung*]), mai departe apoi din forţele modelatoare inconştiente (*samskāra*) care sunt active în predispoziţii, impulsuri, instincte, adică în puterile constructive ale vitalităţii, – şi în cele din urmă din conştiinţă. Toţi aceşti factori se dizolvă în moarte. Ca unitate şi fond median ei nu dispun de un sine, ci de *karma* care prin renaştere creează o nouă reunire vremelnică.

Dar formularea aceasta ascunde un înţeles care în alte contexte şi cu aceleaşi noţiuni e formulat în mod decis. Acolo Buddha nu neagă eul, dar arată cum nici o gândire nu răzbate până la eul propriu-zis. „Corporalitatea nu-i sinele... senzaţiile nu-s sinele... reprezentările... configurările – forţele modelatoare inconştiente – nu-s sinele... cunoaşterea – conştiinţa spirituală pură nu-i sinele... (nu constituie o unitate invariabilă a eului). Ceea ce e supus transformării, asta nu-i al meu, asta nu-s eu, nu-i sinele meu." Aşadar ceea ce nu-i sinele e conceput aici prin raportare la un sine propriu-zis. Întrebarea cu privire la acesta rămâne deschisă, ne este însă indicată direcţia unde se afla sinele propriu-zis. Nu-i gândit de-a dreptul ca atare, sinele suprapunându-se cu *nirvāna*.

În descrierea treptelor meditaţiei se vorbeşte despre trei trepte ale sinelui: mai întâi de sinele ca fiind acest trup; – în al doilea rând, de sinele ca trup spiritual care în timpul meditaţiei e extras din trupul fizic „precum firicelul din tulpină", el aparţinând sferei formelor transcendentale; – în al treilea rând, de sinele „nemodelat, constituit din conştiinţă", care aparţine nemărginirii eterului cosmic. Aici devine limpede că fiecare sine îi aparţine câte unei trepte de meditaţie. Are valabilitate ca atare, dar nu este în sine. Nu apare aici nici un sine „propriu-zis". Pentru existenţa senzorială, trupul este eul. Pe prima treaptă a meditaţiei eul spiritual, non-corporal, eteric întrupat dobândeşte realitate, iar cel anterior dispare în nefiinţă. Spiritualitatea aceasta este şi ea la rândul ei anulată în sferele superioare. Nici în meditaţie nu pare că eul ar fi negat, ci mai degrabă el apare distinct în relativitatea sa, şi prin aceasta pe trepte diferite. Eul propriu-zis nu e atins decât pe cea mai înaltă treaptă, care se suprapune cu *nirvāna.*

Dacă aşadar învăţătura nu poate să ne spună, ori pur şi simplu nu ne spune, ce este eul însuşi, se pune atunci

întrebarea: cine are parte de mântuirea eliberării? Cine e salvat? Nu un eu, nu un sine, nu omul în parte?

Persistă în texte această tensiune, existentă în obiectivarea celor gândite între propoziţiile: nu există eu, – şi: în existenţele anterioare am fost cutare şi cutare. În acest caz legătura dintre existenţele renăscute este atunci pe de-o parte o *karma* impersonală, care – ca Unul – face ca fiinţarea în lume a celor vii să apară de fiecare dată din nou, iar pe de alta mai este şi amintirea datorită căreia existenţa actuală o consideră pe cea precedentă ca fiind identică cu sine.

d) *Ce este cu adevărat*? – Fluxul devenirii, care niciodată nu este fiinţare. Aparenţa eului, care în realitate nu e un sine. Ce este, aceea este laolaltă şi amăgire şi neştiinţă şi nemântuire. Devenirea este lanţul existenţelor de moment, aşa după cum sunt ele concepute de budismul de mai târziu –, ea este ca pură instantaneitate [Momentanheit] a nefiinţei a tot ceea ce pare să fie. Nu există nimic care să se menţină, nimic care să rămână identic cu sine. Nicăieri nu există un punct fix. Eul sau sinele reprezintă amăgirea produsă de ceva vremelnic şi în permanentă schimbare, care se consideră a fi un eu.

Nimic altceva nu stă la baza fluxului devenirii şi a aparenţei eului. Dar ambele trebuie abolite spre a trece în ceva de o cu totul altă natură, referitor la care îşi pierd valabilitatea toate acele forme de gândire aflate în sfera acestei amăgitoare deveniri şi fiinţări în eu. Acolo nu mai e valabilă nici fiinţarea, nici nefiinţarea. Această stare i se arată cunoaşterii iluminate şi e atinsă în *nirvāna*.

e) *Cunoaşterea* înseamnă contemplaţie clarvăzătoare pe treapta cea mai înaltă a meditaţiei. Dar cunoaşterea reprezintă şi în starea normală de conştiinţă iluminarea gândirii ce transformă întreaga conştiinţă a fiinţării şi întreaga conştiinţă de sine.

Acestei cunoaşteri i se înfăţişează lumea acelei *samsāra*, toate sferele universului şi căile renaşterilor de la elemente şi până la sferele divine şi regatele infernale. Această cunoaştere vede cauza şi mersul suferinţei, vede tot ceea ce cuvintele învăţăturii nu ne comunică decât într-un mod impropriu.

Cum arată această cunoaştere aflăm din pilde: „E ca şi atunci când ai în faţă un iezer cu apă curată, limpede, netulburată de nimic. Cel ce stă la malul lui şi nu e orb, distinge în el scoici de mărgăritar şi alte scoici, prundişul şi peştii." Aşa cum vede cineva acest iezer, aşa vede şi iniţiatul universul până în străfundurile ultime şi în cele mai amănunţite fenomene particulare ale sale. Astfel „călugărul al cărui spirit a ajuns să fie iluminat, eliberat de pâcla individualului, receptiv, de neclintit, îşi îndreaptă privirea într-acolo." Privirea lui străpunge perspectiva legată de fiinţarea în vremelnicie pentru a ajunge la acea perspectivă superioară asupra fiinţării, datorită căreia el vede lămurit în faţa ochilor suferinţa, originea şi suprimarea suferinţei. Astfel atinge el „rodul pământesc al vieţii spirituale".

f) *Nirvāna*. – În faţa acestei cunoaşteri se deschide *nirvāna*, adică eliberarea definitivă şi acel ceva, înspre care se produce eliberarea. Dar cum poate vorbi Buddha despre *nirvāna*?

Dacă vorbeşte, el trebuie s-o facă aflat în spaţiul conştiinţei amăgitoare. Dacă vorbeşte despre *nirvāna*, ea devine sau o fiinţare sau nimic.

Verbalizarea trebuie să adopte aici un caracter cu totul special: să exprime ceva care pentru genul nostru de păreri orientate asupra obiectelor nu înseamnă nimic, – şi prin asta totuşi să exprime tot ceea ce e cu adevărat esenţial. Dar în ce constă aceasta?

Am aflat de pe-acum că la baza aparentei deveniri şi a sinelui nu se află nimic. Nu există putinţă de scăpare pe acest fond, şi nici într-un tărâm de dincolo. Dar devenirea şi sinele pot totuşi să fie suprimate în ansamblul lor, trecând în acel ceva unde o dată cu aparenţa sfârşeşte şi gândirea pe care ne-o exercităm în lăuntrul sferei fiinţării noastre în lume.

Trebuie ca aceste paradoxuri de neconceput pentru gândirea logică să ne fie prezente în minte dacă vrem să simţim sensul cuvântărilor despre *nirvāna*. Câteva exemple:

„Există un lăcaş, unde nu e nici pământ nici apă, nici lumină nici aer, nici nesfârşirea spaţiului nici nesfârşirea raţiunii, nici orişice-ar fi, nici suprimarea deopotrivă a reprezentării ca şi a nonreprezentării... E fără de temelie, de urmare, de reazem: acesta-i sfârşitul suferinţei."

„Există un lăcaş... Nu numesc asta venire, nici plecare, nici stare, nici năzuire, nici naştere. E fără de temelie, fără reazem. Acesta-i sfârşitul suferinţei... Ceea ce nu se agaţă de nimic, nu se clatină. Unde nu e clătinare e linişte. Unde e linişte nu e plăcere. Unde nu e plăcere nu e venire şi plecare... aici nu-i nici moarte şi nici naştere... nu-i nici un aici, nici un dincolo, nici un între-una-şi-alta. Acesta-i sfârşitul suferinţei."

E inevitabil ca aici să apară forme de gândire specifice în genere speculaţiei asupra fiinţării. Despre *nirvāna* se afirmă că este nondualitate, nici fiinţare nici nefiinţare (ca în *Upanişade*), necognoscibilă în lume cu mijloacele lumii, din această cauză nefiind obiect al cercetării ci al certitudinii ultime celei mai intime. „Există un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un nealcătuit. Dacă n-ar exista asta, nu s-ar putea imagina nici o scăpare" (ca la Parmenide). Dar a vorbi despre această eternitate înseamnă să ratezi tocmai prin verbalizare ţinta ce-ar trebui nimerită.

Aici întrebările încetează. Cine continuă să mai întrebe, primeşte următorul răspuns: „N-ai ştiut să respecţi limitele interogaţiei. Căci în *nirvāna* transformarea sfântă îşi află temelia sigură; *nirvāna* e ţinta ei finală, *nirvāna* e sfârşitul ei." De aceea, celui care n-a atins *nirvāna* nu-i rămâne decât tăcerea şi acceptarea limitelor sale: „Pe cel ajuns să se împărtăşească din linişte nu-l mai măsoară nici o măsură. Nu există cuvinte să poţi vorbi despre el. Nimicit a fost tot ceea ce gândirea ar putea pătrunde: tot astfel nimicită a fost şi orice cărare a vorbirii."

g) *Nu o metafizică, ci o cale a mântuirii.* – Toate gândurile relatate se referă la eliberare. S-o spunem încă o dată: Buddha nu se-nfăţişează ca învăţător al unei ştiinţe, ci ca propovăduitorul căii mântuirii.

Terminologia căii mântuirii e extrasă din medicina indiană: constatarea suferinţei, simptome şi cauze, punerea problemei dacă suferinţa e vindecabilă, indicarea căii de tămăduire. Comparaţia aceasta e deseori prezentă în filosofie (la Platon, la stoici, la Spinoza).

Buddha respinge acea cunoaştere care nu e necesară mântuirii. Iată, de exemplu, câteva enunţuri cu privire la care nu a dat nici o lămurire, şi implicit şi câteva din întrebările pe care le-a respins: „Lumea este veşnică" şi „Lumea nu este veşnică", sau: „Lumea e limitată", „Lumea e nelimitată", sau: „Desăvârşitul este după moarte", „Desăvârşitul nu este după moarte".

Buddha consideră chiar dăunătoare tratarea teoretică a unor probleme metafizice. Ea ajunge să fie o nouă încătuşare, deoarece gândirea metafizică se agaţă tocmai de acele forme de gândire, din care a te elibera înseamnă chiar calea spre mântuire.

Aceasta se vădeşte în ceartă şi dispută. Deosebirile de păreri îl tentează pe om să considere că poziţia proprie e unica poziţie justă. Oamenii se declară unii pe alţii drept nerozi, discută în contradictoriu fiind dornici de aplauzele celorlalţi, îşi ridică fruntea cu semeţie atunci când au ieşit învingători. În astfel de ocazii omul recurge, abandonându-le succesiv, când la un argument, când la altul, după toana lui de moment şi rob al acesteia, situându-se acum pe o poziţie, iar ceva mai târziu pe o alta, aidoma maimuţei ce sare din cracă-n cracă. Iar cearta-i fără de sfârşit.

Dar esenţial în ce priveşte refuzul de a răspunde întrebărilor metafizic-teoretice este următorul fapt: ele nu sunt utile pe drumul spre *nirvāna*. Ele îl reţin pe om din drum, îl fac să scape prilejul mântuirii.

„E ca şi când un bărbat ar fi rănit de o săgeată otrăvită, iar prietenii săi ar chema medicul. Dacă însă acel bărbat ar zice: «Nu voi lăsa să mi se scoată săgeata din rană atât timp cât nu-l cunosc pe cel care a tras în mine, cât timp nu cunosc arcul cu care a tras în mine», omul acela ar muri mai înainte să afle ceea ce vrea. Tot astfel stau lucrurile şi cu cel care ar spune: «Nu voi păşi ca învăţăcel al Iluminatului pe calea sfinţeniei atât timp cât Iluminatul nu-mi va lămuri înţelesul cuvintelor „Lumea e veşnică"...». Mai înainte ca Desăvârşitul să poată lămuri aceasta, omul acela ar muri. Fie acum că e întemeiată părerea: «Lumea e veşnică», ori însă părerea: «Lumea nu e veşnică» – oricum ar sta lucrurile, fapt e că există naştere, există bătrâneţe, există moarte, există suferinţă şi jeluire, durere, amărăciune şi deznădejde, despre care vă propovăduiesc că pot fi biruite încă de-aici de pe acest pământ. Lăsaţi dar ce nu vi-am lămurit, nelămurit să rămână."

Dar dacă nu le împărtăşeşte aceste lucruri, nu înseamnă şi că el nu le-ar şti, le spune Buddha. Puterea tăcerii, care a jucat în viaţa lui Buddha un rol atât de mare, se dovedeşte aici a fi de un efect miraculos în comunicarea gândirii sale. Neatingerea de cauza ultimă a lucrurilor face ca aceasta să rămână o problemă deschisă. Nonverbalizarea nu o face să dispară, ci dimpotrivă, să fie percepută ca un teribil fundal. Se consideră că e cu putinţă să găseşti – aflându-te în lume – calea pe care păşind, lumea dispare. Buddha le împărtăşeşte oamenilor ştiinţa privitoare la mersul pe acest drum. Dar din moderaţie el le refuză cunoaşterea despre fiinţarea în ansamblu.

4. *Problema noului în învăţătura lui Buddha*. – Nu a existat nimic nou în mod special în învăţăturile lui Buddha, în terminologia, în formele de gândire, în reprezentările, în activitatea sa. Existaseră şi până atunci asceţi şi comunităţi de asceţi, şi tehnica vieţii într-un ordin monahal. Sihaştrii din pădure puteau proveni din toate castele, fiind recunoscuţi drept sfinţi indiferent de originea lor. Exista şi mântuirea prin cunoaştere. Exista yoga (calea treptelor meditaţiei). Existau şi reprezentările despre cosmos, eoni şi lumea zeilor, pe care Buddha le-a preluat ca atare. Învăţătura în ansamblul ei poate lăsa impresia unei desăvârşiri a modului de viaţă indian întemeiat pe transcendenţă, a unei încheieri a filosofiei indiene.

Categoria „noului" ca măsură a valorii ne este proprie doar nouă, occidentalilor moderni. Dar chiar dacă lipsa de noutate se confirmă până în detaliu în cadrul acestui fenomen atât de însemnat pe care l-a reprezentat apariţia lui Buddha, chiar şi în acest caz tot va trebui să considerăm ca pe ceva nou ceea ce avea să exercite o influenţă atât de colosală.

a) În început se găseşte *personalitatea plină de forţă a lui Buddha*. Legendele despre el ne fac să simţim efectul

nemaipomenit exercitat de acest om real. El îi arată omului ce trebuie să facă. Dar totodată lasă deschisă problema a ceea ce cu adevărat este în ansamblul fiinţării şi al neştiinţei. Şi tocmai prin aceasta pare să subjuge Sakyamuni (Taciturnul din neamul sākya).

Viaţa şi-o modelează printr-o uriaşă încordare a voinţei. În legenda despre noul-născut, înţeleptul Asita prezice că el va deveni fie un stăpânitor al lumii, fie un Buddha. Dar Buddha considera că voinţa de a cuceri lumea, de a o modela, nu reprezintă de fel voinţa deplină şi suverană a omului. Aceasta nu există decât acolo unde omul se biruie pe sine, nu se lasă înrobit nici de sine însuşi, şi nici de însărcinările lumii. „Să înfrângi mândria eului sfidător, asta-i cu adevărat fericirea supremă."

Desăvârşita biruire de sine nu lasă să se mai întrevadă nimic din strădania încordată ce-a fost depusă în acest scop. Viaţa spiritualizată a lui Buddha, eliberată de dependenţele de senzorialitate, de interesele fiinţării în lume, de dependenţele faţă de sine însuşi şi de mândria sa, ni se arată în nobleţea, în răceala senină şi nesfârşita blândeţe a firii sale. El păstrează distanţă faţă de sine în toate realităţile sale pe care şi le-a înfrânt, şi distanţă faţă de oameni, de ale căror viaţă personală şi ascunzişuri individuale nici nu se-atinge. În stadiul în care se găseşte el la maturitate, Buddha nu mai cunoaşte căutarea. Este de o seninătate de netulburat, vede cu limpezime atotluminătoare tot ceea ce este şi se petrece în mod necesar, vede asta fără stăruinţă şi încordare din partea sa. El însuşi a devenit impersonal: nenumăraţi alţi Buddha au mai făcut în trecut şi vor mai face în viitor ceea ce el face acum. E de parcă ar dispărea ca individ printre nenumăratele mulţimi ale unor Buddha asemenea lui. El este acest Buddha unic, dar numai ca o simplă repetare. „Fără casă şi cămin, cu spiritul desprins de lume, astfel păşesc, intangibil pentru făpturile omeneşti." Pe Buddha

nu-l poţi recunoaşte: „Pe el, pe Buddha care străbate infinitul, pe cel fără de urmă, cum l-aţi putea oare sesiza?"

De această imagine a personalităţii lui Buddha ţine şi lipsa oricăror trăsături caracteristice. Lipseşte ceea ce-i este propriu, inconfundabil, lipsesc manifestările personale. Nu există deosebiri fundamentale între Buddha şi discipolii săi smeriţi, şi nici între discipoli între ei. Cu toţii sunt mici Buddha. Buddha apare ca *tip*, nu ca *personalitate*. Iar el se *confruntă cu alte tipuri* – cu cei răi, cei necredincioşi, cu sofiştii. Ne aflăm aici aşadar în faţa paradoxului că personalitatea lui şi-a exercitat influenţa prin dispariţia tuturor trăsăturilor individuale. Negarea eului constituie un principiu fundamental al acestui adevăr. Experienţa fundamentală trăită de Buddha n-a fost aceea a unei fiinţări individuale istorice, ci aceea a adevărului aflat în extincţia sinelui. Este vorba aici de forţa unei personalităţi lipsite de conştiinţa individualităţii aşa după cum o au occidentalii ori chinezii.

b) Nou este faptul că *Buddha a făcut pe de-a-ntregul şi radical* ceea ce în particular şi în mod condiţionat se mai făcuse şi înaintea lui. A renunţat la tradiţie cu autoritatea ei, mai ales în ce priveşte castele şi puterea supremă a zeilor. Nu le-a combătut, le-a admis ca pe nişte realităţi în mersul lumii. Dar cu toate că nu le-a respins, le-a făcut să devină neesenţiale.

Radical a fost modul în care li s-a adresat *tuturor*. Ceea ce avusese valabilitate pentru anumiţi indivizi izolaţi, devine acum posibil pentru oricine. Ceea ce se petrecuse până la el în mici grupuri de sihaştri din pădure, se încerca acum să fie aplicat în mod public – în oraşe şi în timpul peregrinărilor, printre oameni – de nişte comunităţi monahale la care mulţimea dădea năvală. S-a produs o nouă realitate existenţială: viaţa dusă de mari cete de călugări care se întreţineau din cerşit; grija materială pe care

adepții laici le-o purtau celor care înfăptuiau în absolut învățătura, ducându-și viața în sărăcie, castitate și lipsindu-se de țară și de lume.

Practic majoritatea călugărilor proveneau din rândul celor două caste superioare. Rolul cel mare îl joacă „tinerii nobili". Buddha însuși se trage dintr-un neam ales. Conform cu învățătura de mai târziu a budismului, un Buddha nu se poate naște decât ca brahman sau ca nobil. Budismul a fost o învățătură aristocratică și a rămas astfel, în sensul că numai oamenii de un nivel spiritual superior îl pot înțelege. Dar faptul că mesajul li se adresează de principiu tuturor celor care dispun în acest sens de înzestrarea corespunzătoare, și anume oamenilor în general, asta reiese din îndrumarea dată de Buddha ca fiecare să învețe cuvântul lui Buddha în propria sa limbă.

Pentru întâia oară în istorie a devenit astfel posibilă ideea de umanitate precum și o religie universală. Barierele de castă, de neam, ale oricărei apartenențe la un fundal istoric în lăuntrul unei orânduiri sociale, au fost sfărâmate. Ceea ce fusese până atunci în India un adevăr păzit cu grijă pentru cei care aveau privilegiul lui, avea acum să ajungă adevărul împărtășit tuturor în mod public.

Dacă vom compara această învățătură cu religiile universale de mai târziu ale stoicilor, ale creștinilor, ale islamului, vom observa că trăsătura distinctivă a lui Buddha este că el avea în vedere nu doar toți oamenii, ci în general orice formă de viață, zei ca și animale, că socotea că mântuirea pe care o descoperise îi privea pe toți.

A te adresa tuturor e totuna cu a te adresa fiecăruia în parte. Alegerea făcută de Buddha și viața decurgând de aici au ajuns să constituie un model: acela al ieșirii din sfera legilor casei, ale familiei, ale societății. Fiecărui om care-l ascultă el i se adresează ca unuia care potențial se situează la fel de pe din afară: asta nu depinde decât de propria-ți

decizie. Prin neînduratorul lui sau-sau, Buddha îl revendică pe om în întregime. Ceilalţi îşi pot dobândi merite ca adepţi laici, şi mai ales prin susţinerea materială a călugărilor, dar abia prin renaşterea într-o nouă existenţă ei vor avea şansa unei mântuiri superioare. Buddha i se adresează individului în parte, aceluia care are această putinţă şi care crede cu adevărat şi în mod nelimitat, îndemnându-l să păşească pe dată, neîntârziat, încă din această viaţă, pe Cărarea mântuirii.

În măsura în care omul îl urmează, interioritatea îi e solicitată şi determinată să coboare în adânc pe un drum tot mai impracticabil pentru ceilalţi, prin formule şi revelări de înţelesuri în care fondul ultim, decisiv, continuă totuşi să păstreze muţenia.

Dar credinţa acestei căi de mântuire e o ştiinţă. Când Buddha a respins universul speculativ tradiţional de idei ca pe un domeniu al disputelor inutile şi dezastruoase, el totuşi a menţinut principiul acestei filosofii indiene, că mântuirea în sine reprezintă o ştiinţă, că eliberarea înseamnă cunoaştere şi că e atinsă chiar prin aceasta. De aceea el a respins jertfele, rugăciunea şi tehnicile magice, adresându-se dimpotrivă fiecărui om în parte, care el singur va trebui să dobândească cunoaşterea prin gândire, prin modul de viaţă, prin adâncirea în meditaţie.

Buddha i s-a adresat omului în parte şi a predicat în cercuri restrânse. Prelegerea didactică şi discuţiile pregăteau acea înţelegere a lucrurilor pe care fiecare trebuie s-o dobândească prin propria sa lucrare. Ne-a fost adeseori descris cum puterea cuvântului lui Buddha uşura acest proces, cum învăţăceilor, fiecăruia în parte, li se deschideau ochii: „E minunat, uimitor, e de parcă faci să se ridice ceva aplecat în jos (îndrepţi ceva strâmbat) sau dezvălui un lucru ascuns (dezveleşti lucruri acoperite), sau îi arăţi celui rătăcit

drumul, sau aprinzi o lumină în beznă – astfel şi-a vestit Sfântul învăţătura în felurite chipuri."

c) Deoarece propovăduirea învăţăturii i se adresează omului în parte şi tuturor în parte, deoarece ea se ştie pe sine ca o lumină ce trebuie s-ajungă în lume şi să lumineze pretutindeni, un alt element nou îl constituie şi *voinţa misionară* conştientă. De aceea a întemeiat Buddha încă de la început comunitatea monahală, care e deopotrivă ambele: cale a mântuirii pentru omul în parte, şi răspândirea învăţăturii în peregrinările prin lume.

Pentru misiune e importantă concentrarea gândurilor asupra esenţialului. Ideile fundamentale trebuie formulate cu o extraordinară simplitate şi tot mereu repetate, pentru a avea efect. Forţa comunicativă şi-o dobândesc cu ajutorul pildei, al aforismului, al poeziei şi apelând la fondul iconografic bogat conservat de tradiţie – croind din elemente tradiţionale veşmântul acelor idei fundamentale.

5. *Istoria influenţei exercitate de învăţătură.* – Răspândirea, şi prin aceasta transformarea şi ramificarea budismului, constituie o temă majoră a istoriei religiilor din Asia (Köppen, Kern, Hackmann; iar în Chantepie: Sten Konow, Franke, Florenz). Cu excepţia unei singure dăţi, când din iniţiativa unui suveran puternic (Aşoka) învăţătura lui Buddha a fost promovată în mod deliberat, propagarea ei este în ansamblu un formidabil proces care se petrece pe tăcute.

Textele ne frapează prin singularitatea unei stări de spirit, care sub această formă n-a mai apărut nicăieri altundeva în lume, găsindu-şi acum ecoul în vasta întindere a Asiei. O nouă atitudine în faţa vieţii şi o predispoziţie metafizică fundamentală devin o componentă a vieţii Chinei şi Japoniei, şi îmblânzesc popoarele Tibetului, Siberiei, Mongoliei.

Dar s-a petrecut ceva foarte straniu. În India, care l-a produs, budismul s-a stins din nou. În măsura în care India,

dintr-un copleşitor instinct, a vrut să rămână indică, să trăiască adică în caste împreună cu vechii zei în cadrul totalităţii gândite filosofic, budismul a dispărut acolo. El fusese conceput în plan universal-uman, se înstăpânise timp de secole pe mari porţiuni ale Indiei, şi a continuat să ţintească universal-umanul şi atunci când s-a stins în India fără violenţă în decurs de un mileniu. Pretutindeni în Asia el a devenit eliberatorul unei zone sufleteşti de profunzime, care somnolase până atunci, – dar pretutindeni a fost şi combătut şi împins deoparte atunci când năzuinţele naţionale ale popoarelor căutau să-şi croiască un drum (în China şi Japonia).

În secolele din jurul naşterii lui Hristos, budismul s-a scindat într-un budism de nord şi unul de sud, în mahāyāna (Marele vehicul pentru traversarea apelor *samsāra*-ei înspre ţara mântuirii) şi în hinayāna (Micul vehicul). În raport cu hinayāna, formă într-un mai înalt grad originară şi pură, mahāyāna apare ca o prăbuşire în sfera întruchipărilor religioase. Ciudat este că de-a lungul timpurilor hinayāna, care continuă să existe până astăzi în Ceylon şi peninsula Malacca, a conservat în principal tradiţia fără a aduce ceva nou, în timp ce mahāyāna intră într-o fază de dezvoltare formidabilă, în virtutea căreia nu numai că sunt satisfăcute necesităţile religioase ale maselor, dar şi filosofia speculativă sublimată cunoaşte o nouă înflorire. Hinayāna poate apărea ca o îngustare, mai întâi din cauza menţinerii rigide a canonului o dată stabilit, iar apoi şi din cauza accentului pus pe desăvârşirea individuală până la atingerea stadiului de arhat. Mahāyāna în schimb se deschide aproape nelimitat în faţa a ceea ce pentru început mai reprezintă alteritatea şi noul, ţintind în modul cel mai hotărât la mântuirea tuturor fiinţelor, nu doar la mântuirea individuală. În mahāyāna sunt dezvoltate unele nuclee ideatice ale lui Buddha, pe care hinayāna

le-a neglijat – mai ales hotărârea lui Buddha ca din milă faţă de lume şi spre salvarea zeilor şi a oamenilor, să li se dedice tuturor în orice mod eficient cu putinţă. În mahāyāna găsim şi germeni ai ideilor sublime care cu mult mai târziu, în sânul sectelor mahāyānite, au fost gândite sub toate aspectele de Nāgārjuna şi de alţii.

Totuşi, ceea ce este esenţial în procesul marii dezvoltări înregistrat de mahāyāna este faptul că filosofia Cărării mântuirii a lui Buddha a fost transformată într-o religie. Vom descrie în mod succint cum se prezintă aceasta în raport cu învăţătura lui Buddha:

a) *Autoritate şi supunere.* – O dată cu întemeierea ordinului monahal fusese fondat şi sentimentul de apartenenţă la o comunitate a celor care, fiecare pentru sine, urmau să ajungă la mântuire prin cunoaştere. Curând însă fidelii lui Buddha au încetat să mai gândească pe proprie răspundere, şi au acceptat o autoritate trăind practic în supunere faţă de aceasta. Ei îşi aflaseră „refugiul în Buddha, în învăţătură, în comunitate".

b) *Dispariţia credinţei în propriile forţe. Buddha se transformă în Divinitate.* – Conform cu învăţătura lui Buddha, nu rugăciunile, harul, jertfele şi actele de cult îi aduc omului mântuirea, ci numai cunoaşterea. Aceasta în sine chiar este mântuirea. Ce-i drept, nu e vorba de o cunoaştere sub forma unei ştiinţe raţionale pe care omul să şi-o poată iute însuşi prin intermediul limbii, ci de cunoaşterea ca iluminare. Dar aceasta îl eliberează pe om nu abia prin consecinţele ei, ci chiar prin ea însăşi. Această modalitate de a şti este de pe acum mântuire prin faptul că se percepe pe sine însăşi drept mântuire. Ştie că o dată cu aceasta e eliberată de dorinţă, de devenire, de suferinţă.

De aceea Buddha îşi încheie relatarea cu privire la cunoaşterea sa iluminată („Nimicită e renaşterea, împlinită-i

transformarea sfântă, împlinită datoria, nu mă voi mai întoarce în această lume") cu propoziţia: „Asta am ajuns să cunosc."

Orice călugăr care a atins cunoaşterea are dreptul să li se adreseze puterilor configuratoare (*samskāra*) – a căror forţă inconştientă a clădit această fiinţare vie în lume şi care în absenţa cunoaşterii mântuitoare ar continua s-o clădească mereu din nou într-un şir nesfârşit de renaşteri –, spunându-le: „Ziditorule, acum râd de tine! Căci am ajuns să te cunosc, şi mie nicicând nu-mi vei mai clădi casă de os! Sfărâmate-s toate grinzile temniţei!"

Această cunoaştere îi stă omului în puteri. Ea se dobândeşte prin propria înţelegere a lucrurilor, şi în temeiul vigorii cu care omul îşi trăieşte propria viaţă. Nici un zeu nu-ţi oferă înţelegerea aceasta, chiar şi zeii înşişi au nevoie de ea. Buddha însă le-o împărtăşeşte celorlalţi. Oricine o aude, va trebui el însuşi s-o dobândească în mod primar. De aici îndemnul cel mai din urmă al lui Buddha: Străduiţi-vă neîncetat. Sub acest aspect învăţătura lui Buddha e o filosofie. Stă în puterea şi voinţa omului s-o dobândească.

Dacă însă credinţa în mântuirea prin propriile puteri e zdruncinată, gândirea budistă va trebui să se schimbe. Cel astfel zdruncinat va chema acum în ajutor Divinitatea. Dar zeii nu există decât ca nişte fiinţe care şi ele însele au nevoie de mântuire – ca nişte fiinţe până la urmă neputincioase. Budistul aşadar caută ajutor, fără însă a renunţa la ideea sa despre omul care se mântuie el însuşi prin cunoaştere. Asta-i reuşeşte prin aceea că Buddha însuşi e transformat în Divinitate, şi astfel se naşte practic o nouă lume divină, dar fără nume de zei. Buddha, care nu vrusese decât să-şi împărtăşească învăţătura, devine astfel o figură divină situată mai presus de toţi zeii. Acum credinţa în înţelegerea de către Buddha a lucrurilor a ajuns să nu mai fie o credinţă filosofică, ci credinţă în Buddha. Nu doar propria gândire

mai decide acum, ci şi ajutorul dat de Buddha cel transcendental.

Buddha însuşi n-a vrut de fel să lege cunoaşterea la care ajunsese de propria-i persoană. Cuvintele lui dinaintea morţii, consemnate de tradiţie, stau mărturie în acest sens. Buddha vrusese să aşeze în locul persoanei învăţătorului – învăţătura. Dar lucrurile nu s-au oprit la acea veneraţie omenească pentru învăţător, care să-l pregătească pe om spre a putea primi şi a-şi însuşi învăţătura, ci încă de timpuriu impresia acelei limpezimi copleşitoare a personalităţii lui Buddha a avut drept urmare exacerbarea acesteia. Aproape inepuizabile sunt epitetele ce-l însoţesc pe Buddha încă din vechile texte: Cel pe deplin Trezit, Desăvârşitul, Cel Desăvârşit în cunoaştere şi transformare, Cunoscătorul lumilor, Atotvăzătorul; datorită lui i se dezvăluie omului Marele ochi, Marea limpezime luminoasă, Marea strălucire – Biruitorul, Cel Nebiruit, Îmblânzitorul fără de asemănare al sălbaticilor oameni; Învăţătorul zeilor şi al oamenilor, – Cel fără de pereche, fără de seamăn, Neasemuitul, Cel mai bun dintre oameni.

Acest învăţător atât de venerat va ajunge curând după moartea sa obiect al cultului. Relicvele sale vor fi plasate în punctul central al unor temple. Încă din secolul al III-lea î.H. exista credinţa că el ar fi reîncarnarea unei fiinţe divine (similar cu acele *avatāra* din credinţa în Vişnu), care a luat aceasta asupra sa spre mântuirea tuturor vietăţilor. Orice Buddha pământesc îşi are replica sa în universul transcendental, el putând fi contemplat ca atare în starea de meditaţie (*dhyāna*) şi purtând numele de *dhyāni-buddha*. *Dhyāni- buddha* al terestrului Gautama este Amidha-Buddha sau Amithaba, stăpânitorul paradisului de la Apus, a ţării *Sukhavati* unde el îi primeşte pe credincioşi după moartea lor. Renăscuţi în caliciul unor flori de lotus, ei trăiesc acolo în beatitudine până ce sunt copţi pentru a intra

definitiv în *nirvāna*. Numeroasele transformări ale acestor făpturi-Buddha transcendentale au semnificaţia aceasta: ele reprezintă figuri care-l ajută pe om şi cărora el li se adresează în rugăciunile sale –, şi este vorba de lumi întrupate ale beatitudinii paradisiace, care se află mai aproape de noi decât misterioasa *nirvāna*.

Prin aceste transformări legenda lui Buddha se amplifică până la a cuprinde o desfăşurare bogată în evenimente, aflată în corelaţie cosmică cu cerul divin, şi cu participarea zeilor, a celor cu darul vederii, a diavolului (Mara) şi a demonilor – ca un şir de întâmplări vrăjite şi pline de minunăţii.

c) *Procesul de transformare* prin care budismul a ajuns să fie religia umanităţii asiatice a dus la *asimilarea străvechilor motive ale tradiţiilor religioase* ale popoarelor – atât a celor aparţinând civilizaţiilor superioare cât şi a celor proprii popoarelor primitive. Asimilarea aceasta a fost posibilă datorită semnificaţiei pe care Buddha o dăduse lumii. Eliberarea radicală de lume a avut drept urmare o la fel de radicală toleranţă faţă de lume. Căci tot ce era lumesc se întemeia pe acelaşi fond de neştiinţă, era amăgire şi văl ce ascundea, şi se cerea biruit. Indiferenţa faţă de neadevăr ca atare înlesnea biruirea acestuia, oricare ar fi fost modalitatea sub care el s-ar fi prezentat. Acesta-i motivul pentru care budismul dispunea de o capacitate de asimilare nelimitată a tuturor religiilor, filosofiilor şi modurilor de viaţă întâlnite în calea sa. Ele toate erau considerate a fi trepte pentru saltul înspre acea ţintă, care pentru gândirea noastră occidentală se pierde în imensitate, în infinit. Orice idee, orice etos, orice religie, chiar şi din cele mai primitive, toate constituiau posibile trepte premergătoare, inevitabile ca atare – dar nu şi ţinta însăşi.

Ecoul la tăcerea lui Buddha nu e doar liniştea acelei stăpâniri asiatice a interiorităţii, ci şi lărmuiala polifonă,

multicoloră a unor conţinuturi religioase fantastice. În fapt, ceea ce trebuia biruit ajunsese să fie tocmai substanţa vitală. Formele religioase, la început străine, se transformă în veşminte ale gândirii budiste, şi în curând în aceasta însăşi. Un exemplu sugestiv îl reprezintă Tibetul: vechile practici vrăjitoreşti se transformă în practici budiste, comunitatea monahală într-o Biserică organizată cu stăpânire lumească (prezentând atât de numeroase similitudini cu Biserica catolică, încât creştinii uluiţi au văzut aici o lucrare a diavolului prin care acesta imitase realitatea creştină creând o replică distorsionată a ei).

d) *Rolul omului.* – O dată cu aceste transformări se modifică şi rolul pe care înţelege să şi-l asume credinciosul. Toţi oamenii, toate fiinţele au perspectiva să atingă treapta premergătoare unui viitor Buddha, adică să devină un Bodhisattva, care nu intră în *nirvāna* doar pentru că el vrea să mai renască o dată ca Buddha spre a le aduce celorlalţi mântuirea. Oricine îşi poate stabili această ţintă, iar pe drumul lui va primi şi ajutorul harului celor ajunşi de pe acum Bodhlsattva, pe care-i va invoca.

Eroismul şi mila reprezintă trăsăturile de caracter ale unor Bodhisattva, care se expun grozăviilor acestei lumi până ce toate fiinţele au fost eliberate. Budistul credincios nu-şi mai găseşte motivaţia în idealul ascetului solitar, ci în cel al atotmilostivului Bodhisattva. În timp ce ascetului solitar i se adresa învăţătura despre treptele meditaţiei, acestuia îi corespunde învăţătura despre treptele existenţei până la nivelul unui Bodhisattva, pe care făpturile-Buddha îl primesc ca pe unul de-al lor, şi care poposeşte în regiuni celeste pentru ca până la urmă să-şi facă apariţia în lume în chip de Buddha omenesc (Schayer).

Pentru credincios dezgustul de viaţă e un indiciu al persistenţei negative în existenţă. Indiferenţa faţă de lume

e mai presus şi de ura şi de iubirea faţă de lume, mai presus de melancolie şi de dezgust de viaţă.

Deoarece Buddha restrânge potenţialul pozitiv al omului la un singur aspect, acela de a dobândi mântuirea prin non-posesie, non-fixare, non-rezistenţă, rezultă că a construi în lume, a configura lumea, devine ceva lipsit de sens, – după cum lipsită de sens va fi şi o viaţă împlinită în istoricitatea ei, îmbogăţită prin pătrunderea în fenomenal, la fel ca şi dorinţa de cunoaştere ştiinţifică ce se extinde nelimitat, ori istoricitatea iubirii singulare, ori responsabilitatea în adâncirea în istorie. Lumea e lăsată să fie aşa cum este. Buddha trece prin ea fără a se gândi la o reformă pentru toţi. El îl învaţă pe om să se desprindă de ea, nu s-o transforme. „Aşa cum frumoasa floare albă de lotus nu e maculată de apă, la fel nu mă murdăreşte nici pe mine lumea."

Dar practic budiştii trăiesc totuşi în lume. Eliberarea lor de lume cu o seninătate deplină cuprinde două posibilităţi: prima – în cazul călugărilor – constă în alunecarea în pasivitatea non-participării, în renunţarea la iniţiativă, în îndurarea vieţii şi în răbdare, în somn; iar a doua – în cazul budiştilor laici –, în participarea la lume fără a fi absorbit de ea. Astfel *nirvāna* devine pentru ei prezentă în „non-fixare", ei împlinindu-şi totodată în mod activ existenţa în lume. Războinicul (samuraiul japonez, de exemplu), artistul, orice om activ – ei toţi trăiesc ca budişti într-o stare de imperturbabilitate eroică. Ei *fac* de parcă n-ar face. Acţionează ca şi cum n-ar acţiona. Participă şi nu participă. Viaţa ca şi moartea nu-i atinge. O suportă imperturbabil pe una ca şi pe alta.

e) *Ce mai rămâne din filosofia iniţială?* – Constatând transformarea universului budist, în care premergător *nirvānei* îşi are locul o reprezentare bogat configurată a divinului aşa cum apare în mod grandios în literatură şi

artă, ajungi să te întrebi: ce legătură mai are asta cu Buddha? Răspunsul ar putea fi următorul: în această lume a divinităţilor în nenumăratele rituri şi forme de cult, în instituţiile şi sectele apărute, şi în comunităţile monahale încă mai rămâne mereu perceptibilă o rămăşiţă din originea filosofică, ceva din forţele spirituale a căror iradiere – provenind dinspre întâia lor sublimă realizare – se mai face simţită chiar şi în cele mai primitive configurări. Este puterea miraculoasă a dăruirii de sine, felul de a se dizolva în eternitate. Şi este iubirea budistă în chip de suferinţă şi bucurie universală împreună cu tot ce e viu, atitudinea aceasta a non-intervenţiei. Există deasupra Asiei o strălucire a blândeţii, în pofida tuturor grozăviilor şi ororilor care s-au întâmplat acolo ca şi pretutindeni, şi care încă se mai întâmplă. Budismul a devenit unica religie universală care n-a cunoscut violenţa, persecuţia ereticilor, Inchiziţia, procesele vrăjitoarelor, cruciadele.

Ţine de esenţa originii acestei gândiri faptul că aici n-a intervenit niciodată o sciziune între filosofie şi teologie, între libertatea raţiunii şi autoritatea religioasă. Problema deosebirii dintre ele aici nu s-a pus. Filosofia însăşi era şi lucrare religioasă. Se menţine principiul: cunoaşterea în sine înseamnă de pe acum eliberare şi mântuire.

6. *Ce înseamnă pentru noi Buddha şi budismul?* – Nici o clipă nu trebuie să uităm distanţa care ne desparte: pentru Buddha condiţiile necesare înţelegerii lucrurilor sunt e-xerciţiile de meditaţie şi modul de a-ţi trăi viaţa în in-diferenţă faţă de lume şi renunţând la asumarea de misiuni în lume. Ar fi insuficient să încerci, de exemplu într-un stil de gândire ştiinţific, să studiezi până unde poţi ajunge cu câteva exerciţii de yoga. Ar fi insuficient să dezvolţi o atitudine de indiferenţă în faţa lumii şi să te dedici contemplării. Cine n-a îndeplinit ani în şir în mod

corespunzător exerciţiile de meditaţie dimpreună cu premisele credinţei şi cu etosul modului de viaţă, cine deci n-a fost în situaţia să afle cât de departe poate ajunge astfel, acela nu poate înţelege din această învăţătură decât ceea ce e comunicabil prin idee ca atare. Nu trebuie să uităm niciodată că în Buddha şi în budism curge un izvor căruia nu i-am permis să existe şi în noi cei de-aici – şi că aici se află aşadar o limită a putinţei noastre de înţelegere. Trebuie să fim conştienţi de extraordinara distanţă la care ne aflăm de acest tip de demers, dacă e să-l luăm în serios, şi să respingem apropierile ieftine şi grăbite. Ar trebui să încetăm de a mai fi ceea ce suntem, pentru a ne putea împărtăşi în mod esenţial din adevărul lui Buddha. Deosebirea nu este cea dintre nişte poziţii raţionale, ci aceea dintre chiar modurile de viaţă şi de gândire.

Dar nici nu trebuie ca această distanţă să ne facă să uităm de faptul că suntem cu toţii oameni. Pretutindeni e vorba de aceleaşi probleme existenţiale ale omului. Buddha a descoperit şi realizat în practică o soluţie grandioasă, pe care avem datoria s-o cunoaştem şi s-o înţelegem după cât ne stă în puteri.

Întrebarea e în ce măsură putem înţelege ceea ce noi înşine nu suntem şi nu înfăptuim. Pretenţia noastră este că această înţelegere ar fi posibilă până la un grad nelimitat de apropiere, cu condiţia să evităm să ne pripim şi să nu acceptăm un caracter aparent definitiv al înţelegerii. În procesul acesta de înţelegere noi ne menţinem treze virtualităţi ale noastre înşine, şi totodată respingem absolutizarea drept adevăr exclusiv a propriei noastre istoricităţi obiectivate.

Putem afirma că tot ce se spune în textele budiste i se adresează conştiinţei lucide normale şi că de aceea ar trebui să-i fie şi accesibil într-un anumit grad.

E un fapt important că această cale de viaţă a lui Buddha a fost posibilă şi a devenit o realitate, şi că până şi astăzi în Asia, pe ici-colo, încă mai e cu putinţă o viaţă budistă. Cunoaşterea acestui fapt ne dezvăluie caracterul problematic al fiinţării omului. Omul nu este ceea ce la urma urmei este, ci este deschis. Pentru el nu există doar o *unică* soluţie, o *unică* modalitate de realizare de sine corectă.

Buddha reprezintă modalitatea de realizare a unei existenţe umane care, aflată în lume, nu admite nici un fel de misiune în raport cu lumea, ci care, în lume fiind, părăseşte lumea. Această existenţă nu luptă, nu se împotriveşte. Nu vrea decât să ajungă la extincţia acestei fiinţări în lume provenite din neştiinţă; îşi doreşte însă o extincţie atât de radicală, încât nici măcar nu duce dorul morţii, căci şi-a găsit – dincolo de viaţă şi de moarte – un lăcaş al eternităţii.

Şi chiar dacă dinspre Occident se simte o vibraţie ce-ar putea părea similară – în seninătatea, în desprinderea de lume a misticii, în neîmpotrivirea la rău a lui Iisus –, în Occident toate acestea n-au însemnat decât cel mult un germene sau o circumstanţă printre altele, în timp ce în Asia ele s-au dezvoltat într-un întreg, devenind astfel cu totul altceva.

De aceea, relaţia aceasta de stimulatoare tensiune în raport cu celălalt rămâne şi la scară mare – între o sferă comunitară a spiritului şi alta – asemenea relaţiei la nivel personal dintre un om şi un altul. La fel după cum, în pofida oricărei prietenii şi apropieri şi încrederi şi bunăvoinţe, se poate face brusc simţită şi în relaţiile personale o distanţă – ceva în genul unei desprinderi, a celuilalt ca şi a mea însumi, ceva de parcă o *neputinţă de a fi altfel* s-ar separa, nevrând totuşi în ultimă instanţă să recunoască asta, deoarece nu încetează nici cerinţa unei raportări în comun la fondul median al eternităţii, şi din

această pricină nici căutarea în continuare a unei înţelegeri mai adecvate –, la fel se petrec lucrurile şi între Asia şi Occident.

Bibliografie

I *Izvoare*: Canonul budist (Canonul pāli):

[Toate traducerile menţionate la „Izvoare“ sunt în limba germană[a]]

– Übersetzungen von K.E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Dhīghanikāyo*, 4 Bde., München 1927- 1928. – *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Mejjhimanikāyo*, 3 Bde., München 1922. – *Sammlung der Bruchstücke. – Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 2. Aufl. München 1925. – *Der Wahrheitspfad (Dhammapadam)*, 2. Aufl. München 1921.

– *Dhīghanikāya*, in Auswahl übers. v. O. Franke, Göttingen 1913.

– *Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya*, übers. u. erläutert v. Nyānatiloka, 5 Bde., München-Neubiberg o.J. (1922 ff.).

– *Samyutta-Nikāya*, übers. v. W. Geiger, 2 Bde., München-Neubiberg 1925-1930.

– *Reden des Buddha*, übers. v. H. Oldenberg, München 1922.

– *Pāli-Buddhismus*, in Übersetzungen aus dem buddhistischen Pāli-Kanon und dem Kammavāca v. K. Seidenstücker, 2. Aufl. München-Neubiberg 1923.

II *Bibliografie critică*:

– Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*; vierte vollständig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben v.a. Bertholet u. E. Lehmann, 2 Bde., Tübingen 1925.

– Heinrich Hackmann, *Der Buddhismus*, Tübingen 1906.

– Heinrich Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, deutsch v. H. Jacobi, 2 Bde., Leipzig 1882-1884.

---

a Vezi şi nota de la pag. 41.

– Friedrich Köppen, *Die Religion des Buddha*, 2 Bde., Berlin 1857-59.

– Hermann Oldenberg, *Buddha*, VII Aufl., Stuttgart 1920.

– Richard Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig 1917.

– Stanislav Schayer, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*, Diss., Freiburg 1921.

CONFUCIUS

Izvoare: Canonul chinez, iar din acesta mai ales *Lun yu*. – În plus: Ssu Ma Sien [Sima Qian] (tradus de Wilhelm în cartea sa despre Confucius). – Traduceri [în limba germană – *n.tr.*]: Wilhelm. Haas.

Bibliografie critică: Wilhelm. Crow. Stübe.* Von der Gabelentz. O. Franke.

Poate părea un lucru imposibil să încerci să-ţi formezi o imagine despre figura istorică a lui Confucius, pe care straturile succesive de tradiţie au supus-o neîncetat unor modificări. Cu toate că activitatea lui a cuprins atât redactarea unor texte aparţinând patrimoniului clasic chinez cât şi scrierile sale proprii, totuşi nu suntem în posesia nici măcar a unui rând despre care să putem afirma cu certitudine că ar fi al său. Deosebirile de păreri dintre sinologi sunt considerabile şi în ce priveşte câteva chestiuni concrete importante: Franke, de exemplu, consideră că Confucius nici măcar n-a cunoscut *i'King*, despre care totuşi tradiţia afirmă că ar fi constituit obiectul său de studiu în ultimii ani de viaţă. Iar Forke e de părere că Lao Zi – care, iarăşi în conformitate cu tradiţia, a fost bătrânul şi veneratul maestru al lui Confucius – ar fi trăit după el la un interval de timp apreciabil. Situaţia e de aşa natură, încât pot fi aduse argumente plauzibile şi pro şi contra. Vom putea totuşi să ne formăm o imagine a figurii istorice, fie ea şi incertă în detaliu, dacă ne vom orienta în funcţie de acele pasaje din textele esenţiale ce-i pot fi atribuite persoanei lui în modul cel mai convingător. Asta ne va înlesni perceperea formidabilei unităţi a personalităţii sale – ceea ce deseori vine în contradicţie cu unele perspective chinezeşti de mai tîrziu asupra lui. Vom putea descoperi atât în vechea biografie a lui Ssu Ma Sien din

ultimul secol î.H. cât şi în *Lun yu* unele trăsături personale, neinventate. De asemenea vom putea să ne reprezentăm tabloul vieţii spirituale din timpul în care a trăit şi gîndit, şi să ne formăm o imagine despre adversarii lui, care proiectează şi ei o lumină asupra existenţei sale.

1. *Viaţa.* – Confucius (cca. 551-479) s-a născut şi a murit în statul Lu. La vîrsta de trei ani şi-a pierdut tatăl, fiind crescut de mama sa în condiţii de sărăcie. Încă de copil îi plăcea să aducă vase cu ofrandă şi să imite comportamentul ceremonial. La nouăsprezece ani s-a căsătorit; a avut un fiu şi două fiice. N-a avut o relaţie apropiată nici cu soţia, nici cu copiii săi. Era mare de statură şi de o forţă fizică considerabilă.

La 19 ani a intrat în slujba unei familii de nobili, ca intendent al ogoarelor şi cirezilor. La 32 de ani a ajuns preceptor al vechilor rituri la fiii unui ministru din Ţara Lu. La 33 de ani a întreprins o călătorie în capitala imperială Luoyang, pentru a studia instituţiile, datinile şi tradiţiile Imperiului Zhou (vechiul imperiu chinez unitar) – imperiu practic scindat în numeroase state mai mari şi mai mici care se luptau între ele – a cărui capitală ajunsese să nu mai fie decât un centru religios. Tot atunci se spune că i-ar fi făcut o vizită lui Lao Zi. Împreună cu principele din Lu, Confucius, care avea pe atunci 34 de ani, s-a refugiat într-un stat vecin de teama unor familii influente de nobili. Acolo a ascultat muzică şi a învăţat practicarea acestei arte, fiind atât de entuziasmat de ea încât uita până şi de mâncare. Reîntors acasă în Lu, s-a dedicat timp de cincisprezece ani exclusiv studiului.

La 51 de ani a ocupat din nou o funcţie în statul Lu, a ajuns ministru al Justiţiei şi în cele din urmă cancelar. Eficienţa lui a întărit puterea principelui. Familiile nobile au fost înfrânte, oraşele lor au rămas fără fortificaţii. Ţara

înflorea. Politica externă dădea roade. Îngrijorat de această prosperare a statului Lu, principele unui stat vecin i-a trimis în dar principelui din Lu optzeci de fete frumoase iniţiate în arta dansului şi a muzicii, şi treizeci de trăsuri a câte patru cai, animalele fiind toate superbe. Darurile i-au făcut atâta plăcere principelui, încât acesta a început să neglijeze treburile guvernării iar de Confucius nici nu mai asculta. Acesta a trebuit să-şi părăsească postul după o perioadă de patru ani de activitate strălucită. A plecat din ţară îndreptându-se spre hotare fără grabă, cu întreruperi, având încă speranţa că va fi rechemat.

A urmat apoi o perioadă de peregrinări de doisprezece ani, de la vârsta de 56 la 68 de ani. A colindat din stat în stat ca să găsească un loc în care să-şi aplice învăţătura pe plan politic. Destinul lui a constat din speranţe de moment urmate tot mereu de stări de deprimare, din întâmplări aventuroase şi agresiuni îndreptate împotriva lui. Se cunosc multe istorisiri despre această perioadă: cum călătoreşte însoţit de discipolii săi, care-l îndeamnă şi consolează, cum încalcă el un jurământ la care-l forţaseră alţii, cum principele din Wei şi soţia lui Nan Ze, femeie de o proastă reputaţie, traversează în trăsură piaţa oraşului, punându-l pe Confucius să-i urmeze în altă trăsură – în timp ce poporul râde batjocoritor: „Desfrâul în frunte iar virtutea după el." Unul dintre discipoli îi reproşează aceasta maestrului. Confucius părăseşte şi acest loc. Anii trec, dar Confucius nu-şi pierde credinţa în menirea lui de educator politic şi organizator al imperiului. Din când în când exclamă totuşi: „Lăsaţi-mă să mă-ntorc, să mă-ntorc acasă." Când în cele din urmă a ajuns la bătrâneţe, la 68 de ani, fără să fi obţinut nici un rezultat, se reîntoarce în provincia natală exprimându-şi într-o poezie tristeţea că după îndelungate peregrinări prin nouă provincii nu vede

acum, ajuns la capătul drumului, nici o ţintă: oamenii sunt neînţelegători iar anii trec în goană.

Ultima perioadă a vieţii şi-a petrecut-o în Lu, trăind retras. N-a acceptat nici o funcţie de stat. Părea că se petrecuse în el o mare schimbare. Odinioară, un sihastru spusese despre el: „Oare nu acesta-i bărbatul care ştie că lucrurile nu merg şi care totuşi îşi vede mai departe de treaba lui?" Într-adevăr, în aceasta a şi constat măreţia lui Confucius de-a lungul tuturor acestor ani: în a fi acţionat mereu în acest mod. Acum însă, bătrânul renunţase. A studiat misterioasa *Carte a schimbărilor* şi şi-a definitivat demersul său sistematic de înfiinţare a noului sistem de educaţie –, pe plan literar — prin redactarea scrierilor conservate de tradiţie, iar pe plan practic, prin activitatea didactică desfăşurată în cercul său de discipoli.

Într-o dimineaţă, Confucius a simţit că i se apropie sfârşitul. A ieşit în curte cântând încetişor acest cântec: „Muntele mare se va prăbuşi, bârna trainică se va frânge, iar înţeleptul piere precum o plantă." Când un discipol i s-a adresat îngrijorat, i-a răspuns: „Nu se-arată nici un suveran înţelept, şi nimeni din întreg imperiul nu vrea să mă facă să fiu învăţătorul său. Mi-a sosit ceasul morţii." S-a culcat apoi şi a murit la opt zile după asta, la vârsta de 73 de ani.

2. *Ideea fundamentală a lui Confucius: salvarea omului pe calea înnoirii Antichităţii.* – În acea perioadă de restrişte a destrămării Imperiului, cu frământările şi neorânduielile ei, Confucius a fost unul dintre numeroşii filosofi itineranţi care vroiau să le aducă oamenilor mântuirea cu sfaturile lor. Pentru toţi aceşti filosofi calea era cea a cunoaşterii, iar pentru Confucius – calea cunoaşterii Antichităţii. Întrebările esenţiale pe care şi le punea erau: ce este vechiul? Cum trebuie să ţi-l însuşeşti? În ce fel poate fi el realizat?

Acest mod de abordare a vechiului era în sine ceva nou. Lucrurile trăite şi făptuite de om sunt transformate, o dată

ce omul a devenit conştient de ele. Dacă există conştiinţa acestor lucruri, atunci nu mai există naivitate. Dacă ele au devenit simplă obişnuinţă, ştiinţa le va reîmprospăta şi le va face să fie demne de încredere. Dacă au fost uitate, vor fi readuse în amintire şi refăcute. Oricum ar fi însă înţelese, o dată înţelese, ele nu mai sunt aceleaşi.

Transpunând din tradiţia clasică ideile conştientizate drept fundamentale, Confucius realizează într-adevăr o nouă filosofie care se-nţelege pe sine în identitatea cu cea străveche. Ideile proprii nu vor fi reliefate ca idei proprii. Profeţii evrei au vestit cele revelate de Domnul, iar Confucius – glasul Antichităţii. Supunerea în faţa vechiului îl împiedică pe om să fie arogant şi să ridice din propria-i nimicnicie o teribilă pretenţie. Ea sporeşte şansele de a găsi crezare şi aderenţă la toţi cei care încă mai trăiesc în substanţa unei origini. Gândirea proprie, născută exclusiv din nimicul inteligenţei, e zadarnică. „N-am mâncat şi n-am dormit pentru a putea să mă gândesc; nu slujeşte la nimic: mai bine-i să înveţi." Dar învăţătura şi gândirea merg împreună. Una o cere pe cealaltă. Pe de-o parte: „A gândi fără să înveţi e istovitor şi primejdios." Iar pe de alta: „A învăţa fără să gândeşti e în van."

„Sunt un om care transmite mai departe tradiţia, şi nu unul care creează ceva nou: sunt un suflet devotat şi iubesc Antichitatea." Prin astfel de cuvinte Confucius îşi exprimă atitudinea sa fundamentală de pietate. Substanţa fiinţei noastre se găseşte în obârşia istoriei. Confucius elaborează o imagine a istoriei prin care să pună în evidenţă adevărul unic. Făcând aceasta, el acordă doar puţină atenţie marilor inventatori ai carului, plugului, corăbiei – lui Fu Xi, Shen Nung (plugarul divin), Huang Ti. Adevărata istorie începe pentru el o dată cu întemeietorii societăţii şi ai guvernării, ai datinilor şi orânduielilor. În început se profilează figurile ideale ale lui Yao, Shun, Yü: ei au zărit în cer prototipurile

veşnice. Îi laudă pe aceşti bărbaţi cu vorbele cele mai alese. „Numai Cerul e mare, şi doar Yao i-a fost pe măsură." Aceşti supremi întemeietori şi suverani au ales fiecare la rândul său drept urmaşi ai lor pe cel mai bun dintre oameni. Nenorocirea a început o dată cu dinastia Xia, când a fost introdus principiul moştenirii tronului. În mod inevitabil asta a dus la scăderea calităţii suveranilor. Până la urmă lucrurile au sfârşit cu un tiran; Cerul a vrut ca acesta, nefiind bun de cârmuitor, să fie răsturnat printr-o schimbare radicală care a reaşezat pe tron un suveran adevărat, pe Tang, întemeietorul dinastiei Shang. Deoarece însă principiul moştenirii tronului a fost menţinut, situaţia s-a repetat. Ultimul din dinastie, iarăşi un tiran perfect, a fost înlocuit în secolul al XII-lea î.H. prin dinastia Zhou. Aceasta a creat o nouă bază prin înnoirea a de pe acum străvechii lumi chineze. În perioada în care trăieşte Confucius, această lume a ajuns din nou neputincioasă din cauza scindării Imperiului într-un număr mare de state. Confucius înţelege să acţioneze în spiritul înnoirii. În dorinţa sa de înnoire el se raportează la întemeietorii dinastiei Zhou, în special la acel principe Zhou, care a guvernat în numele nepotului său încă minor fără a-i uzurpa în mod perfid tronul. Prin scrierile şi faptele sale el a ajuns să fie un exemplu de urmat pentru Confucius însuşi.

În primul rând, această concepţie despre istorie a lui Confucius este „critică": el deosebeşte între ce a fost bun şi ce a fost rău, selectează ceea ce merită să rămână în amintire ca un model demn de urmat, sau drept exemplu descurajant. În al doilea rând, el ştie că nimic nu trebuie refăcut identic în aspectele sale formale. „Un bărbat din zilele noastre care s-ar reîntoarce la căile Antichităţii ar fi un smintit şi singur s-ar nenoroci." Este vorba de o repetare a adevărului etern, şi nu de imitarea trecutului. Ideile eterne au fost doar mai vizibile în Antichitate. El vrea acum să le

lacă să strălucească din nou in obscuritatea acestui timp, vrea să se desăvârşească pe sine însuşi prin ele.

Dar această concepţie despre adevărul etern ca un tot închegat conţine o dinamică ce se vădeşte în modul în care omul trebuie să-şi însuşească vechiul. Dinamica asta nu duce la o încheiere, ci are un efect propulsiv. Confucius descoperă o soluţie vie a marii probleme a acelei autorităţi, care să reprezinte puterea nu doar în virtutea deţinerii monopolului asupra folosirii forţei. Pentru prima oară în istorie o mare filosofie ne face să realizăm cum ceea ce e cu adevărat nou – în coincidenţă cu tradiţia provenită din izvorul a ceea ce e etern valabil – ajunge să constituie substanţa fiinţării în lume, – este vorba de o formă de viaţă conservatoare, animată de o liberalitate receptivă.

Dacă adevărul a fost vizibil în trecut, atunci calea spre adevăr constă în studierea trecutului, dar diferenţiind în cadrul lui adevărul de falsitate. Calea este cea a învăţării, dar asta nu înseamnă să ajungi să posezi pur şi simplu nişte cunoştinţe despre ceva, ci are sensul unei asimilări. Adevărul – care există de pe acum – nu trebuie învăţat pe dinafară, ci trebuie înfăptuit lăuntric şi prin aceasta realizat şi în afară.

Firul călăuzitor al acestei „învăţări" autentice îl reprezintă cărţile şi şcoala. Cărţile au fost create de Confucius, care a selectat şi redactat după criteriul adevărului şi al eficienţei vechile scrieri, documente, cântece, oracole, prescripţii pentru datini şi obiceiuri. Iar educaţia a întemeiat-o prin şcoală – şi mai întâi prin şcoala sa particulară în care tinerii urmau instrucţia unor viitori oameni de stat.

Astfel modul de învăţare şi de predare a devenit o problemă fundamentală.

Ceea ce înțelege Confucius prin învățare nu poate fi realizat fără *premisele unei vieți morale* a elevului. Tânărul trebuie să-și iubească părinții și frații. Trebuie să fie sincer și punctual. Cine nu știe să se poarte, niciodată nu va ajunge cu învățatul la esență. Când un elev se așază pe locul altuia mai mare decât el, se spune despre el: „Nu se străduiește să facă progrese, vrea să reușească la repezeală." Ducând o viață morală, elevul va trebui să învețe artele – riturile, muzica, tragerea cu arcul, conducerea carelor de luptă, caligrafia și socotitul. Numai pe această bază se vor putea dezvolta și studiile literare.

Studiul întreprins cu chibzuință cunoaște *dificultățile* în acest proces și le rabdă în decursul unei lupte ce nu se încheie niciodată. Cel ce iubește învățătura știe zi de zi ce-i lipsește; el nu uită ceea ce știe, căci mereu își cere sieși socoteală. Drumul e anevoios: „Cine învață nu înseamnă că și ajunge la adevăr; cine ajunge la adevăr nu-i încă în stare să-l și întărească; cine-l întărește nu înseamnă că și știe să-l cântărească de la caz la caz." De aceea tânărul trebuie să învețe ca și cum nu va izbuti în veci s-ajungă la țintă, ba chiar ar trebui să se teamă că ar putea-o pierde. Dar Confucius îl încurajează pe un elev care crede că nu-i vor ajunge puterile: „Cui nu-i ajung puterile, acela se va opri la jumătatea drumului; tu însă te autolimitezi de la bun început." Greșelile nu trebuie să-l paralizeze pe elev: „Să comiți o greșeală și să n-o îndrepți (să nu te schimbi), abia asta înseamnă să greșești." Îl laudă pe elevul său favorit spunând: „N-a comis nici o greșeală o a doua oară."

Confucius vorbește despre *raporturile sale cu elevii*. „Cine nu vrea cu tot dinadinsul să învețe ceva, pe acela nu-l instruiesc; cine nu se străduie cu adevărat să se exprime, pe acela nu-l ajut. Dacă i-am arătat unul din colțuri și nu-i în stare să le descopere el singur pe celelalte trei, atunci am isprăvit cu explicațiile." Dar a te dovedi elev bun nu înseamnă să dai răspunsul pe loc: „Am vorbit o zi întreagă cu Hui, iar el nu mi-a răspuns nimic, ca un nătărău. L-am observat apoi pe când era singur; atunci a fost în

stare să dezvolte învăţătura mea. Nu-i un nătărău." Confucius nu laudă peste măsură. „Dacă laud pe cineva, înseamnă că l-am verificat."

Confucius îşi descrie şi *propriile studii*. Ştiinţa n-o are din născare, abia acum, ca iubitor al Antichităţii, se străduie în mod serios s-o dobândească. E atent la tovarăşii săi de drum, pentru a surprinde la unul lucrurile bune şi a le urma, iar la un altul pe cele rele şi a le face el însuşi altfel. Ştiinţa primordială i-a fost refuzată. „A asculta multe, a alege cele bune şi a le urma, a vedea multe şi a le păstra în minte – asta cel puţin e treapta a doua a înţelepciunii." Progresul lui s-a realizat cu încetul, o dată cu succesiunea diferitelor vârste ale vieţii sale: „Aveam cincisprezece ani şi-mi pusesem în cap să învăţ, la treizeci de ani ajunsesem la fermitate, la patruzeci nu mai aveam îndoieli, la cincizeci am cunoscut legea Cerului, la şaizeci mi s-a deschis auzul; la şaptezeci mi-am putut urma dorinţele inimii fără să mai încalc măsura."

Sensul oricărei învăţături e *practica*. „Dacă cineva ştie pe de rost toate cele trei sute de poezii din Cartea cântecelor, dar nu se pricepe la treburile sale de guvernator, ori nu ştie să dea răspunsurile cuvenite atunci când se găseşte ca trimis în străinătate – la ce-i mai foloseşte unui astfel de om întreaga sa învăţătură?"

Atunci când omul învaţă, importantă e *modelarea lăuntrică*. „De ce oare, copii, nu studiaţi cântecele? Ele ne îmbărbătează, ne ajută să ne verificăm pe noi înşine, ne învaţă să fim sociabili, ne învaţă să urâm, şi ne mai învaţă să-i slujim acasă tatălui, iar în afara casei, principelui." „Toate cele trei sute de poezii ale Cărţii cântecelor pot fi cuprinse într-asta: să nu nutreşti gânduri rele."

Pe de altă parte, *fără învăţătură* toate celelalte virtuţi plutesc în ceaţă şi degenerează neîntârziat: fără învăţătură atitudinea dreaptă devine grosolănie, curajul nesupunere, fermitatea manie, omenia prostie, înţelepciunea zăpăceală, sinceritatea autodistrugere.

Vom urmări acum mai îndeaproape cum este exprimată noutatea acestei filosofii a lui Confucius sub forma vechiului. Va trebui mai întâi să prezentăm etosul moral-politic şi punctul său culminant constând în idealul „omului nobil", în al doilea rând ideile dominante fundamentale, în al treilea, felul cum frumoasa desăvârşire a acestui univers de idei planează în suspensie din cauza conştiinţei limitelor pe care o are Confucius, el fiind conştient de limitele educaţiei şi putinţei de comunicare, de limitele cunoaşterii, conştient şi de propriul său eşec şi de felul în care atinge acele lucruri care totodată îi pun sub semnul întrebării şi îi susţin întreaga sa operă.

3. *Etosul moral-politic al lui Confucius.* – Esenţiale sunt riturile (*li*) şi muzica. E vorba de modelarea şi nu de stârpirea naturii individuale date. Etosul se realizează în raporturile dintre oameni şi în cadrul guvernării. El se vădeşte în figura umană individuală sub forma idealului „omului nobil".

a) *Li.* – Ordinea e conservată prin rituri (*li*, imperative ale conduitei). „Un popor nu poate fi condus decât prin rituri, şi nu prin ştiinţă." Riturile creează spiritul de ansamblu şi sunt la rândul lor însufleţite de acesta. Individul devine om abia prin virtuţile comunităţii. Aceste *li* înseamnă educarea permanentă a tuturor oamenilor. Ele sunt formele datorită cărora se creează în toate sferele existenţei cuvenita stare de spirit, participarea cu adevărat la lucruri, încrederea, respectul. Ele îl călăuzesc pe om în virtutea unui fond general, care se dobândeşte prin educaţie şi devine o a doua natură, aşa încât fondul acesta general e resimţit şi trăit ca aparţinând propriei fiinţe, şi nu ca o constrângere. Formele acestea îi conferă individului tărie, siguranţă şi libertate

Confucius a atras luarea-aminte a oamenilor asupra acestor *li* în ansamblul lor, el le-a studiat, cules, formulat şi ordonat. Are în faţa ochilor întregul univers al riturilor şi datinilor chinezeşti: buna-cuviinţă cu care omul se mişcă, salută, se manifestă ca fire sociabilă, şi asta în diferite moduri în funcţie de situaţie; modurile aducerii de jertfe, ale celebrărilor, ale sărbătoririlor; riturile căsătoriei, naşterii, morţii şi înmormântării; regulile cârmuirii; rânduielile muncii, războiului, ale programului zilnic, ale anotimpurilor, treptelor vieţii, ale familiei, ale tratării oaspeţilor; funcţiile capului de familie, ale preotului; formele de viaţă ale Curţii, ale tagmei funcţionarilor. Faimoasa şi mult ponegrita orânduială a vieţii chinezeşti în forme prestabilite s-a conservat de-a lungul mileniilor, dominată de un rost ordonator care se regăseşte în toate; omul nu poate ieşi din cadrul acestei orânduieli nici măcar pentru o clipă fără a suferi prejudicii.

Dar pentru Confucius aceste *li* nu au câtuşi de puţin un caracter absolut. „Omul se deşteaptă prin cântece, sentăreşte prin *li*, se desăvârşeşte prin muzică." Simpla formă, la fel ca şi simpla ştiinţă, nu are nici o valoare dacă e lipsită de caracterul primordial care s-o însufleţească, de omenia care să se manifeste în ea.

Devine om cel „ce biruindu-şi sinele se încadrează în limitele acestor *li*, ale legilor moralităţii". Şi chiar dacă, de exemplu, tot dreptatea reprezintă problema principală, totuşi „omul nobil se lasă călăuzit în exercitarea ei de *li*". Aceste *li* şi conţinutul (primordialitatea) trebuie să fie în echilibru. „Cel la care precumpăneşte conţinutul, e necioplit, iar cel la care precumpăneşte forma, acela-i un copist (un filfizon al spiritului)." Principalul în exercitarea formelor îl constituie „libertatea şi uşurinţa", dar „nu-i potrivit să nu reglementezi această libertate cu ajutorul ritmului unor forme stabile."

„La ce-i folosesc *li* unui om lipsit de iubire de oameni?" Poziţia excepţională a unui om fără caracter ales, cultul împlinit fără veneraţie, datini de îngropăciune neînsoţite de întristarea inimii – asemenea lucruri eu nu doresc să văd." Când cineva aduce o jertfă şi nu e totodată şi lăuntric prezent, e ca şi cum n-ar fi jertfit nimic.

Necesitatea echilibrului dintre *li* şi primordialitate îl determină pe Confucius să accentueze când una când cealaltă din laturi. „Pe cei care au croit un drum pe tărâmul acestor *li* şi al muzicii îi socotim a fi neciopliţi; iar pe cei care aici au păşit pe drumul dinainte stabilit îi socotim oameni aleşi. De-ar fi să aleg, mai curând îi urmez pe cei care cei dintâi au croit un drum." Dar apoi iarăşi, forma e apreciată ca formă în sine: Ze Kung era pentru desfiinţarea datinii de a jertfi o oaie la fiecare început de lună. Atunci maestrul i-a spus: „Dragul meu Ze, ţie-ţi pasă de oaie, mie de datină (*li*)."

Confucius încă nu operează diferenţieri între rituri, moralitate şi lege. Cu atât mai limpede i se înfăţişează însă rădăcina lor comună. Nu găsim la el nici deosebirea dintre estetic- nonobligatoriu şi etic-obligatoriu, dintre frumos şi bine. Dar cu atât mai limpede este că frumosul nu e frumos fără a fi bun, iar binele nu-i bun fără a fi frumos.

b) *Muzica.* – Confucius vede în muzică împreună cu *li* factorul educativ de prim ordin. Spiritul comunităţii e determinat de muzica auzită; spiritul individului găseşte aici elementele constitutive care-i orânduiesc viaţa. De aceea intră în atribuţiile stăpânirii să promoveze ori să interzică muzica după caz: „A folosi muzica *shan* cu ritmurile ei, a interzice muzica *zhong*, căci sunetul acesteia e imoral."

În *Liji* găsim nişte lamurini în spiritul lui Confucius: „Cine înţelege muzica, aceluia i se dezvăluie tainele moralităţii."

„Muzica supremă e totdeauna uşor s-o asculţi şi moralitatea supremă e totdeauna simplă; muzica supremă îndepărtează mânia, moralitatea supremă îndepărtează cearta." „În sfera văzutelor domnesc moralitatea şi muzica, în cea a nevăzutelor spiritele şi zeii." „Când muzica e confuză, poporul devine nedisciplinat... E stârnită plăcerea dezmăţată, iar forţa spirituală a armoniei e nimicită." „Când asculţi sunetele Imnurilor, spiritul şi voinţa sporesc." Dar la fel ca şi *li*, nici muzica nu e în sine ceva absolut: „Un om lipsit de iubire de oameni – la ce-i foloseşte aceluia muzica?"

c) *Natură şi modelare.* – Confucius aprobă tot ce-i natural. Tuturor lucrurilor li se atribuie ordinea, măsura, locul lor, nimic nu-i respins. De aici rezultă: autodepăşire, dar nu asceză. Modelarea face ca natura să devină bună, siluirea în schimb produce nenorocire. Ura şi mânia îşi au şi ele dreptul lor de a fi. Omul bun ştie să iubească şi să urască la modul potrivit, de exemplu: „Îi urăşte pe cei care, fiind ei înşişi josnici, îi ponegresc pe cei superiori lor; îi urăşte pe cei curajoşi dar fără moralitate; îi urăşte pe fanaticii plini de temeritate, care sunt mărginiţi la minte."

d) *Raporturile cu oamenii.* – Acestea constituie pentru Confucius elementul de viaţă esenţial. „Omul nobil nu-l neglijează pe aproapele său." Dar în cadrul unor astfel de raporturi dai peste oameni buni şi răi. Ce-i drept aici e valabil principiul: „Să nu-ţi faci prieten din omul care nu ţi-e pe potrivă", dar în ce priveşte un alt principiu – „A avea legături cu cei care o merită, şi a-i ţine deoparte pe cei ce nu o merită" –, Confucius e mai degrabă de altă părere: „Omul nobil îl cinsteşte pe omul vrednic de cinstire şi îi rabdă pe toţi oamenii." Se comportă însă chibzuit cu fiecare: „Omul nobil poate fi minţit, dar nu înşelat. Omul nobil sprijină ceea ce e frumos în om, cel vulgar ceea ce e urât." De aceea şi spiritul unei comunităţi de oameni se dezvoltă într-una

sau cealaltă din aceste direcţii. „Omenia e ceea ce înfrumuseţează un loc. Cel care are posibilitatea să aleagă şi nu se stabileşte într-un astfel de loc, acela nu-i înţelept."

Raporturile dintre oameni comportă următoarele tipuri fundamentale: privitor la *vârstele omului*: „Bătrânilor aş vrea sa le ofer linişte; faţă de prieteni îmi doresc să fiu devotat; iar pe cei tineri să-i iubesc cu tandreţe." – Purtarea dreaptă faţă de *părinţi*: să-i slujeşti în timpul vieţii, să-i înmormântezi după cum se cuvine atunci când mor, să le aduci apoi jertfe. Nu-i de-ajuns să-ţi hrăneşti părinţii; „dacă lipseşte veneraţia, care ar mai fi atunci deosebirea faţă de animale?" Când s-ar părea că greşesc, e îngăduit să obiectezi, dar arătându-le consideraţie, şi trebuie să le urmezi voinţa. Fiul acoperă greşelile tatălui. – Faţă de *prieteni*: să nu ai prieteni care nu sunt cel puţin la fel de buni ca tine. Baza o constituie fidelitatea. Prietenii îşi vor „reaminti reciproc îndatoririle cu deplină credinţă şi-şi vor îndrepta cu pricepere paşii unul altuia". Există o responsabilitate în raporturile pe care le întreţii sau nu le întreţii cu cineva. „Dacă se poate vorbi cu un om iar tu nu vorbeşti cu el, înseamnă că ai irosit un om; dacă în schimb nu se poate vorbi cu cineva iar tu totuşi o faci, înseamnă că-ţi iroseşti vorbele." Greşită e linguşeala, amabilitatea şi politeţea exagerată, e greşit să-ţi ascunzi sila şi s-o faci pe prietenul. Pe prieteni te poţi bizui: „Când vine anotimpul rece, ştii că pinii şi chiparoşii rămân veşnic verzi." – Faţă de *stăpânire*: „Un bun slujbaş îl slujeşte pe principele său mergând pe calea cea dreaptă; dacă asta nu-i cu putinţă, se va retrage din funcţie." „Nu-l va înşela" pe principe, „dar i se va opune pe faţă", „nu va ţine pentru sine nişte dojeni folositoare". „Dacă ţara se află pe drumul cel bun, să vorbească şi să acţioneze cu îndrăzneală; dacă însă ţara nu se află pe drumul bun, atunci să procedeze cu îndrăzneală dar să-şi aleagă cuvintele cu grijă." – Faţă de *subalterni*: omul nobil nu stârneşte mânia slujitorilor săi dându-le de înţeles că n-are nevoie de ei, dar nici nu-i cere cuiva să facă lucrurile în mod

desăvârşit (în timp ce omul vulgar, dimpotrivă, atunci când se foloseşte de alţii le pretinde perfecţiunea), el ţine seama de capacităţile lor şi nu-i va respinge pe nişte vechi confidenţi fără motive bine întemeiate. Cunoaşte însă şi greutăţile în raporturile cu răii slujitori: „Dacă te arăţi prea apropiat de ei, devin de o familiaritate grosolană; iar dacă eşti reţinut în purtări, le stârneşti nemulţumirea."

Frapantă e indiferenţa lui Confucius faţă de femei. El nu se pronunţă cu privire la relaţiile dintre soţi, face aprecieri defavorabile despre femei, nu simte decât dispreţ pentru sinuciderea unei perechi de îndrăgostiţi, îi place să afirme că nici o fiinţă nu-i mai greu de tratat ca femeia. Atmosfera din jurul lui e masculină.

e) *Guvernarea.* – Totul se raportează la guvernarea politică şi decurge din aceasta. Confucius gândeşte în cadrul polarităţii a ceea ce trebuie făcut şi a ceea ce trebuie lăsat să se dezvolte. O bună guvernare nu-i posibilă decât în condiţiile unei stări de convieţuire salutare, determinată de *li*, de muzica potrivită, de raporturile dintre oameni. Această stare trebuie lăsată să se dezvolte. Chiar dacă nu poate fi creată, ea totuşi poate fi favorizată sau perturbată.

Un mijloc al guvernării îl constituie *legile*. Dar acestea nu au decât urmări limitate. Şi în sine ele sunt nefaste. Mai bun e *exemplul de urmat*. Căci unde este ca legile să conducă mersul ţării, acolo poporul se va sustrage fără ruşine pedepselor. În schimb acolo unde pe oameni îi călăuzeşte exemplul, poporul se va ruşina şi va căuta să se-ndrepte. Când se recurge la lege, asta înseamnă de pe acum că ceva nu-i în ordine. „Nu sunt mai bun decât un altul să ascult o plângere. Dar ceea ce mă interesează înainte de toate este să fac în aşa fel, încât să nu apară necesitatea nici unei plângeri."

O guvernare dreaptă trebuie să se îngrijească de trei lucruri: de suficientă *hrană*, de o *forţă armată* suficientă, şi de păstrarea *încrederii* poporului în stăpânire. Dacă trebuie renunţat la ceva din acestea trei, atunci mai întâi la armată, apoi la hrană („dintotdeauna oamenii au trebuit să moară“), dar niciodată nu se va putea renunţa la încredere: „Când poporul n-are încredere, nu mai e posibilă nici un fel de cârmuire.“ Aceasta aşadar e ordinea în care sunt aşezate problemele esenţiale. Dar în alcătuirea planului de guvernare nu poţi începe prin a revendica încrederea. În general aceasta nici nu trebuie revendicată, ci determinată să se dezvolte în mod spontan. În ce priveşte stabilirea unui plan, primul lucru este: „Să faci ca poporul să prospere“, – iar al doilea: „Să-l instruieşti.“

Buna guvernare presupune un *principe bun*. El lasă să curgă izvoarele naturale ale bogăţiei. Alege cu grijă muncile pe care să le încredinţeze oamenilor; astfel ei nu vor ajunge să cârtească. Principele acesta e un om superior fără a fi trufaş, adică nu-i tratează dispreţuitor pe oameni, fie că e vorba de mulţi ori puţini, de oameni însemnaţi ori din cei mărunţi. Impune respect fără să se manifeste violent. Stă liniştit precum Steaua Polară, lăsând ca totul în jur să se mişte în ordine. Deoarece vrea el însuşi binele, poporul devine şi el bun. „Când stăpânitorii iubesc bunele moravuri, poporul se va lăsa condus cu uşurinţă.“ „Când cineva este un om drept, nici nu-i nevoie să poruncească şi lucrurile tot vor merge.“

Bunul principe se pricepe să-şi aleagă funcţionarii potriviţi. Fiind el însuşi un om vrednic, îi va promova pe cei vrednici. „Omul drept trebuie înălţat pentru ca să-i apese pe cei strâmbi, căci atunci cei strâmbi se îndreaptă.“ „Mai înainte de toate îngrijeşte-te de funcţionarii potriviţi, iar micile greşeli trece-le cu vederea.“ Dar: „Omul nobil nu intră în raporturi cu cel care e gata să facă lucruri urâte.“

Cine ştie ce-i binele şi doreşte să-l facă, acela nu va putea să guverneze împreună cu cei răi: „O, adunătura aceasta! Cum ar fi

cu putinţă să-l slujeşti pe principe împreună cu ei?“ Aceştia n-au altă grijă decât să se chiverniseascǎ cu vreo funcţie, iar când au obţinut-o nu se mai gândesc decât la cum să facă să n-o piardă. Nu există faptă rea de care astfel de oameni să nu fie în stare. De aceea un sfetnic va spune atunci când lui Confucius urmează să i se încredinţeze o funcţie: „Dacă vreţi să faceţi asta, va trebui să nu-l îngrădiţi în mişcări punându-i alături oameni mici la suflet; atunci lucrurile vor merge.“

Observaţiile lui Confucius cu privire la o guvernare înţeleaptă sunt numeroase. Toate conţin îndrumări morale de natură generală, ca de exemplu: „Nimic nu trebuie făcut în pripă – aşa nu vei ajunge la nimic. Nu trebuie să te preocupe micile foloase, căci nici o lucrare mare nu poate reuşi astfel.“

În toate Confucius îl are în vedere pe omul de stat care, fiind ales de către principe şi slujindu-l pe acesta, dirijează mersul lucrurilor dispunând de acordul şi înţelegerea principelui. Marele om de stat se arată în reinstaurarea şi consolidarea stării moral-politice în ansamblu.

Confucius stabileşte două principii ale intervenţiei omului în realitatea istorică, exercitată în sensul acestei transformări a stării de ansamblu spre un mai bine. *Mai întâi*: omul capabil trebuie să stea la locul potrivit. „Când cineva e aşezat pe tron, dar nu posedă forţa spirituală necesară, atunci să nu îndrăznească să întreprindă schimbări în cultură. La fel şi când cineva dispune de forţa spiritului, dar nu deţine autoritatea supremă, nici acestuia nu-i e îngăduit să întreprindă schimbări în cultură." *În al doilea rând*: relaţiile publice trebuie să fie de aşa natură, încât în general să şi existe posibilitatea de a interveni. Acolo unde ca urmare a realităţii oamenilor din acel moment nu există nici o şansă de a acţiona raţional şi eficient împotriva relei stări a lucrurilor, adevăratul om de stat rămâne ascuns. El aşteaptă. Nu acceptă să acţioneze împreună cu

răul, nu se întovărăşeşte cu oamenii josnici. – În aceste principii regăsim ceva din ideile lui Platon: situaţia oamenilor nu se va îndrepta până ce nu vor ajunge filosofii regi sau regii filosofi. De aceea l-a tot căutat Confucius întreaga lui viaţă pe principele căruia să-i pună la dispoziţie puterea spiritului său. Dar zadarnic.

f) *Omul nobil.* – Tot binele, adevărul, frumosul, Confucius îl vede conţinut în idealul omului nobil (*jun zi*). În el se află reunite ideea omului superior şi aceea a omului de rang înalt în ierarhia socială, nobleţea naşterii şi cea a fiinţei, purtarea de *„gentleman"* şi starea de spirit a înţeleptului.

Omul nobil nu e un sfânt. Sfântul se naşte şi este ceea ce este, omul nobil însă abia prin autoeducaţie devine ce este. „A deţine adevărul este calea celestă, a căuta adevărul e calea omului. Cine deţine adevărul va izbuti şi fără sforţări să facă ceea ce trebuie, va izbândi fără să mai trebuie să chibzuiască." Cine caută adevărul, acela alege binele şi-l ţine în bună păstrare. El cercetează, pune întrebări critice, chibzuieşte cu grijă şi acţionează cu hotărâre după cum a chibzuit. „Alţii poate că izbutesc asta din prima dată, eu însă trebuie s-o fac de zece ori; altora poate că le reuşeşte la a zecea oară, eu însă trebuie s-o fac de o mie de ori. Dar cine are cu adevărat stăruinţa să păşească pe această cale, aceluia, chiar de-ar avea o minte proastă, cugetul tot i se va limpezi; şi chiar de-ar fi slab, tot va ajunge puternic."

Omul nobil e descris cu feluritele lui trăsături de caracter, moduri de gândire şi gesturi:

E pus în contrast cu omul vulgar. Omul nobil se pricepe la dreptate, cel vulgar la profit. Cel nobil e calm şi senin, cel vulgar tot timpul încercat de spaime. Omul nobil e sociabil fără să fie cu nimeni de o familiaritate trivială, cel vulgar se bate pe burtă cu toată lumea, fără însă să fie sociabil. Omul nobil e demn fără trufie, cel vulgar trufaş fără demnitate. Omul nobil rămâne ferm

in nenorocire, cel vulgar în schimb se pierde cu firea. Omul nobil se cercetează pe sine, cel vulgar îi cercetează pe alţii. Omul nobil e atras în sus, cel vulgar în jos.

Omul nobil e independent. Îndură deopotrivă necazurile îndelungi şi o îndelungată fericire, trăieşte fără spaime. Îl mâhneşte propria sa neputinţă, dar nu şi faptul că ceilalţi nu-l cunosc.

Face lucrurile după cum socoteşte că trebuie făcute şi nu cere nimic de la alţii; nu nutreşte în el mânie. În sus nu se mânie pe Cer, nici în jos pe oameni.

Nu acceptă să intre în nici o rivalitate, decât cel mult, dacă aşa-i să fie, la o tragere cu arcul, de exemplu. Dar şi când se întrece cu cineva, el tot rămâne un om nobil.

Îi place să fie încet la vorbă şi iute la faptă. Evită ca vorbele să-i întreacă faptele. Urmează principiul: mai întâi să acţioneze, şi abia apoi îşi va potrivi vorbele după cele făptuite.

E plin de veneraţie în faţa voinţei Cerului şi în faţa oamenilor însemnaţi.

Omul nobil nu se pierde în lucruri depărtate, absente. Se situează într-un aici şi acum, în situaţia reală. „Calea omului nobil e ca o lungă călătorie: trebuie s-o-ncepi din apropiere." „Calea omului nobil îşi are începutul în problemele bărbatului şi femeii obişnuiţi, dar ajunge până la depărtări unde străpunge şi cerul şi pământul."

„Omul nobil se orientează în tot ce face după poziţia sa... Fie că el va trăi în bogăţie şi onoruri... în sărăcie şi înjosire... printre barbari... în suferinţă şi nevoi... omul nobil nu va ajunge nicicând în situaţia să nu se găsească pe sine însuşi." Rămâne statornic în toate şi oricând. „Când ţara se află pe drumul cel bun, ei va rămâne acelaşi care a fost şi înainte să cunoască reuşita... Iar când ţara merge pe drumul rău, el nu se va schimba nici dacă ar trebui să moară."

4. *Ştiinţa esenţială.* – Expunerea noastră de până aici s-a concentrat asupra a ceea ce sub forma unei înţelepciuni aforistice scrierile atribuite lui Confucius ne împărtăşesc ca pe un etos moral-politic. Această înţelepciune însă e străbătută de câteva idei esenţiale care dobândesc un caracter abstract.

a) *Marea alternativă.* – Confucius se ştie aflat în faţa marii alternative: să se retragă din lume în solitudine, ori să trăiască laolaltă cu oamenii în această lume şi s-o modeleze. Decizia lui e clară. „Doar nu poţi trăi cu păsările şi jivinele câmpului. Dacă e să nu fiu laolaltă cu oamenii, atunci cu cine altcineva?" Concluzia este: „Cine nu se gândeşte decât la cum să-şi păstreze puritatea vieţii sale, acela face ca raporturile esenţiale dintre oameni să ajungă în neorânduială." S-ar părea că în vremuri grele nu-ţi rămâne nimic altceva de făcut decât să trăieşti retras, îngrijindu-te de propria-ţi mântuire. Despre doi astfel de pustnici Confucius spune: „Transformându-se pe sine ei au ajuns la puritate, retrăgându-se din lume au ajuns la lucrurile corespunzătoare împrejurărilor. Eu însă sunt altfel. Pentru mine nu există nimic care să fie posibil sau imposibil indiferent de împrejurare." În ce-l priveşte, toleranţa manifestată faţă de pustnici nu-l face decât să ajungă la convingerea că: „Dacă lumea ar fi în ordine, atunci eu n-aş mai fi necesar pentru a o schimba."

Orientându-se înspre oameni şi lumea lor, Confucius dezvoltă o serie de idei ce se cuvin evidenţiate drept *ştiinţa sa esenţială*. Aceste idei se referă la natura omului, – apoi la necesitatea rânduirii comunităţii, – apoi la felul în care adevărul e prezent în limbă, – apoi la forma de bază a gândirii noastre, anume că adevărul există în rădăcina şi în ramificaţiile sale, în absolutul originii şi în relativul fenomenului, – şi în cele din urmă la acel Unul care ţine totul laolaltă şi la care se raportează totul. Şi de fiecare dată

omul şi comunitatea lui reprezintă pentru Confucius problema esenţială.

b) *Natura omului.* – Natura omului se numeşte *ren*. *Ren* înseamnă „omenie" şi totodată „moralitate". Semnul grafic are înţelesul de „om" şi „doi", adică: a fi om înseamnă a fi în comunicare. Întrebarea cu privire la natura omului îşi află răspunsurile în primul rând în iluminarea fiinţei [*Erhellung des Wesens*] omului aşa cum este şi cum totodată trebuie ea să fie, iar în al doilea rând în prezentarea diversităţii existenţei sale.

În primul rând: omul trebuie să devină om. Căci el nu-i precum animalele: acestea sunt aşa cum sunt, astfel că instinctele le rânduiesc existenţa fără o conştiinţă gânditoare. Dimpotrivă omul se constituie chiar şi pentru sine însuşi în misiune. De aceea el nu poate să-şi afle sensul în convieţuirea cu animalele. Acestea se adună laolaltă, sunt legate între ele în mod reflex sau se împrăştie care încotro. Oamenii însă îşi modelează convieţuirea şi o condiţionează, dincolo de orice instincte, de faptul că trebuie să fie oameni.

Fiinţarea ca om e condiţia oricărui bine determinat. Numai cel ce se află în *ren* poate iubi şi urî cu adevărat. *Ren* e atotcuprinzător, nu o virtute printre altele, ci sufletul tuturor virtuţilor.

Deoarece *ren* constituie esenţa omului, el se găseşte totdeauna foarte pe aproape. Cine e cu adevărat preocupat de asta, pentru acela *ren* e mereu prezent.

De aceea *ren* va fi descris în toate formele sale deosebite de apariţie: în pietate, în înţelepciune şi în procesul învăţării, în dreptate. Sunt indicate cinci caracteristici ale omeniei la un principe: demnitatea – şi ca urmare principele nu va fi desconsiderat; mărinimia – şi va câştiga în favoarea sa mulţimea; onestitatea – şi va dobândi încrederea oamenilor; sârguinţa – şi va obţine reuşita; bunăvoinţa – şi va fi capabil să folosească oamenii

în mod potrivit. Confucius nu tratează o derivare a virtuţilor. *Ren* este originea cuprinzătoare. Abia dintr-acolo venind se transformă în adevăr orice destoinicie, reglementaritate, corectitudine. Dintr-acolo provine absolutul fără un scop practic imediat: „Omul moral aşază greutăţile înainte şi răsplata la urmă."

A acţiona în conformitate cu *ren* nu înseamnă să acţionezi după o anumită lege, ci în funcţie de acel lucru datorită căruia abia toate legile instituite dobândesc valoare, fiind în acelaşi timp private de caracterul lor absolut. Deşi indefinibil, Confucius schiţează totuşi caracterul acestui *ren*: îl vede existând în ceea ce el numeşte măsură şi stare de mijloc [mediană]. „Măsura şi starea de mijloc sunt punctul culminant al naturii umane." Ele acţionează din interior în afară: „Starea în care speranţa şi mânia, întristarea şi bucuria încă nu sunt active se numeşte starea de mijloc. Starea în care ele se manifestă, reuşind însă să obţină în toate ritmul potrivit, se numeşte armonie." Deoarece în acest caz se vădesc lucrurile cele mai lăuntrice, aici, la origine, decizându-se totul, măsura şi starea de mijloc pretind atitudinea cea mai scrupuloasă: „Nu există nimic mai vădit decât ceea ce e tainic, nimic mai limpede decât ceea ce este cel mai ascuns; de aceea omul nobil e grijuliu cu ceea ce el este doar pentru sine însuşi."

Confucius nu reuşeşte să descrie această misterioasă stare mediană decât apelând la ideea unei poziţii de mijloc situate între extreme, de exemplu: Shun „apuca o problemă de ambele capete şi acţiona faţă de oameni conform stării de mijloc." Un alt exemplu: „Să fii mărinimos şi blând când îi înveţi pe alţii, şi să nu le-o plăteşti celor ce acţionează urât: în asta constă forţa de Miazăzi. Să dormi şi să mori în grajd şi îmbrăcat în piele, fără să fii nevoit s-o faci – într-asta stă forţa de Miazănoapte. Dar omul nobil stă la mijloc şi nu înclină de nici o parte."

Caracterul extraordinar al măsurii şi stării de mijloc e formulat astfel: „Se prea poate ca cineva să pună ordine într-o împărăţie, ori să renunţe la demnităţi şi onoruri, ori să păşească

pe tăişuri de cuţit – şi cu toate astea să nu stăpânească încă măsura şi starea de mijloc."

În al doilea rând: ce-i omul se vădeşte în diversitatea fiinţării de om. Oamenii sunt apropiaţi unii de alţii datorită acestui *ren* care e esenţa lor. Dar ei se şi despart unii de alţii „din cauza obişnuinţei", apoi şi datorită a ceea ce sunt fiecare din ei ca individ în parte – cu specificitatea, vârsta, treapta atinsă de fiinţa şi ştiinţa lor.

Vârstele omului: „În tinereţe, când forţele vitale încă nu s-au consolidat, fereşte-te de voluptate; la vârsta bărbăţiei, când forţele vitale au atins apogeul, de agresivitate; iar la bătrâneţe, când forţele pier, de zgârcenie." – Omul se cuvine să privească tinereţea cu sfială. „Dar dacă unul a ajuns la patruzeci, cincizeci de ani, şi încă nu s-a auzit nimic de el, atunci fireşte că nu mai e nevoie să-l priveşti cu sfială." „Cine e urât de oameni la patruzeci de ani, aşa va rămâne până la sfârşitul vieţii sale."

Tipuri umane: Confucius distinge patru trepte ale fiinţei umane. Pe *cea mai înaltă* se află sfinţii care încă din născare sunt în posesia cunoaşterii. Personal Confucius n-a văzut nici un asemenea sfânt, dar nu se îndoieşte de existenţa lor în timpurile străvechi. Pe *a doua* treaptă se găsesc cei care trebuie mai întâi să înveţe pentru a ajunge în posesia cunoaşterii. Celor situaţi pe *a treia* treaptă le vine greu să înveţe, dar nu se lasă descurajaţi. Celor de pe *a patra* treaptă le şi vine greu să înveţe şi nici nu se străduie de fel. Cei de pe cele două trepte mijlocii se află pe drum, se mişcă înainte, şi pot să şi eşueze. „Numai înţelepţii supremi şi nerozii cei mai de jos rămân neschimbaţi."

Confucius înregistrează şi unele caracteristici ale firii umane. De exemplu: Excesele unui om îi corespund naturii sale. „Iniţiatului îi place să privească apa, căci iniţiatul se află în mişcare. Celui pios (omului moral) îi plac munţii, căci natura lui e liniştită."

c) *Absolutul din origine şi relativul din fenomen.* – Adevărul şi realitatea sunt una. Ideea de una singură e ca şi cum nici nu ar fi. Rădăcina mântuirii omului se află în „cunoaşterea care influenţează realitatea", adică în adevărul ideilor care se produc ca făptuire lăuntrică, transformatoare. Ceea ce e adevărat în interior, asta se configurează în afară.

Formele de gândire şi formele de fiinţare se manifestă în cadrul tiparului fundamental: „Lucrurile au rădăcini şi ramificaţii." Absolutul originii pătrunde în relativitatea fenomenelor. De aceea e importantă o atitudine de seriozitate onestă în privinţa primordialului şi de liberalitate în raport cu fenomenele.

„Prin adeverirea ideilor se înţelege ca omul să nu se autoamăgească". Omul nobil e mereu atent cu sine, cu ceea ce face doar pentru sine însuşi. "E de parcă ai fi privit de zece ochi – cât e de serioasă şi de teribilă această chestiune!" Demnitatea lăuntrică se obţine prin respectul de sine cu ajutorul automodelării. „Când cineva se cercetează lăuntric şi nu descoperă aici nimic rău, de ce ar mai fi trist, de ce s-ar mai teme?" Dar Confucius vede şi cât e de greu, de imposibil de ajuns la asta.

Dacă rădăcina e bună, asta vrând să însemne: dacă ea e cunoaşterea care e realitate, atunci ideile devin adevărate, atunci conştiinţa ajunge să fie cea dreaptă iar omul să se cultive. Alte urmări sunt că şi casa va fi atunci bine rânduită, statul pus în ordine, iar în lume va fi pace. De la Fiul Cerului şi până la omul de rând, pentru toţi cultivarea omului reprezintă rădăcina. Cine nu-l poate educa pe colocatarul său, nu va putea educa nici alţi oameni. Când însă „în casa bărbatului serios domneşte omenia, atunci în tot statul va înflori omenia".

Cu privire la fenomene. – Deoarece criteriile şi impulsurile provin din rădăcină sau origine, dintr-un adânc şi o întindere ce se sustrag unei formulări definitive, de aceea

nici nu vor fi niciodată suficiente regulile prin care să poţi calcula ce trebuie făcut. *Adevărul şi realitatea* nu pot să se fixeze definitiv într-o anume fiinţare [*Sosein*] şi în enunţuri dogmatice. De aceea fixarea e respinsă. Confucius „nu avea păreri, nici prejudecăţi, nici încăpăţânări". „Omul nobil nu e în mod absolut nici pentru, nici împotriva a ceva pe lumea asta. El ia partea numai a ceea ce e drept." Omul nobil există „pentru toţi şi nu e părtinitor." Păstrează o atitudine deschisă. Căci este „reţinut atunci când nu înţelege ceva." Rămâne flexibil. Căci „are un caracter ferm, fără a fi încăpăţânat", „e om de înţeles, fără a intra în familiarităţi", e „conştient de sine, fără a ţine să-şi impună părerea cu orice preţ". Absolutul se manifestă în relativitatea la care sunt reduse toate lucrurile calculabile – nu pentru a le suprima prin arbitrar, ci pentru a le călăuzi prin intermediul celor supraordonate.

d) *Necesitatea ordinii.* – Ordinea e necesară deoarece fiinţa omului nu e reală decât în comunitatea umană. *Primul principiu* pe care ea se întemeiază şi pe care „îl poţi urma toată viaţa" este: „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu face." Conştiinţa egalităţii (*shu*) îi uneşte pe oameni astfel încât ei acţionează conformându-se acestei reguli. „Ceea ce urăşti la cei de deasupra ta, aia nu le-o face celor de sub tine. Ceea ce urăşti la vecinii din dreapta, aia nu le-o face vecinilor din stânga."

O formulare pozitivă, corespunzând acesteia negative, o găsim la confucianişti: „Iubitorul de oameni îi întăreşte pe oameni, deoarece doreşte el însuşi să fie întărit; el îi ajută pe oameni să izbândească în acţiunile lor, deoarece doreşte el însuşi să izbândească."

Când însă Lao Zi îi învaţă pe oameni să răsplătească duşmănia cu binefaceri, Confucius răspunde: „Cu ce atunci vei mai răsplăti binefacerea? Nu, duşmănia se cere răsplătită după dreptate, iar binefacerea cu binefacere." –

Un *al doilea principiu* al ordinii este următorul: deoarece oamenii sunt atât de diferiţi, o bună guvernare nu-i cu putinţă decât prin folosirea de trepte ale puterii. Cu cât cel ce deţine puterea e aşezat pe o treaptă mai înaltă, cu atât trebuie el să fie un bărbat mai exemplar, mai iniţiat, mai omenos. Trebuie „să-i fie pildă poporului, mergând în fruntea sa şi încurajându-l. N-are voie să ostenească."

Totdeauna nu va exista decât un număr mic din cei care sunt capabili de autodepăşire, care au învăţat să facă ceea ce este bine şi ştiu ce fac. În schimb, „poporul poate fi făcut să urmeze ceva, dar nu şi să-nţeleagă acel lucru". Raportarea de bază a bărbatului exemplar la popor e aceasta: „Natura principelui e precum vântul, cea a mulţimii precum iarba. Când vântul suflă asupra-i, iarba se culcă la pământ." Nu există ordine decât datorită autorităţii.

Totul e ca funcţia omului şi meritele lui să coincidă. De aceea e necesar ca ordinea să nu fie răsturnată. „Cine nu deţine o funcţie oficială, să nu se ocupe de planuri de cârmuire." E necesar ca „cei buni să fie înălţaţi, cei incapabili să fie coborâţi, – iar cei nepricepuţi să fie instruiţi".

De aceea însă bărbatul capabil de guvernare se distinge prin independenţă lăuntrică faţă de opinia publică. „Acolo unde toţi urăsc, trebuie să cercetezi; acolo unde toţi iubesc, trebuie să cercetezi." La întrebarea: „Cum este cel pe care compatrioţii săi îl iubesc?" Confucius răspunde: „Asta încă nu spune nimic", iar la întrebarea: „Cum este cel pe care compatrioţii săi îl urăsc?" la fel: „Nici asta încă nu spune nimic. Mai bine e atunci când cineva e iubit de cei buni dintre compatrioţii săi şi urât de cei răi."

Un *al treilea principiu* al ordinii este acesta: intervenţia nemijlocită în procese aflate de pe acum în curs de desfăşurare nu mai poate avea efect decisiv. Vine prea târziu. Se poate ce-i drept acţiona în forţă, prin legi şi pedepse, dar asta va avea totodată şi un efect funest, căci

cei astfel violentaţi vor începe să se ferească iar făţărnicia va deveni generală. Marile efecte nu pot fi obţinute decât mijlocit. Ceea ce se mai află încă în germene, încă mai poate fi orientat într-o altă direcţie sau stimulat în dezvoltare. Într-un astfel de caz se poate obţine un efect decisiv. Originile omeneşti ce au drept urmare toate celelalte lucruri trebuie lăsate să se dezvolte.

e) *Rectificarea cuvintelor folosite.* – La întrebarea cu ce trebuie început atunci când o situaţie nefastă cere ca lucrurile să fie reordonate, Confucius a dat acest răspuns ciudat: cu rectificarea cuvintelor. Trebuie scos la iveală ce se află în cuvinte. Principele e principe, tatăl tată, omul om. Limba însă e permanent siluită, cuvintele primesc sensuri care nu le corespund. Fiinţare şi limbă se despart. „Cine are fiinţare lăuntrică, are şi cuvinte; cine are cuvinte, nu totdeauna are şi fiinţare lăuntrică."

Când limba e în dezordine, totul devine nefast. „Când cuvintele (denumirile, noţiunile) nu sunt corecte, atunci judecăţile nu sunt clare, faptele nu-i reuşesc omului, pedepsele nu-şi ating scopul iar poporul nu ştie cum să se mai poarte."

„De aceea omul nobil îşi alege astfel cuvintele, ca ele să nu dea naştere la îndoieli, şi îşi formează judecăţile astfel, ca ele să poată fi aplicate fără şovăire. Omul nobil nu rabdă nici o imprecizie în vorbirea sa."

f) *Unul – de care depinde totul.* – Când e vorba de atâtea lucruri, de atâtea virtuţi, de tot ceea ce trebuie învăţat şi făcut, Confucius spune: „Îţi închipui poate că am învăţat şi că acum le ştiu? Nu, ci eu posed Unul, pentru a putea pătrunde totul." Deci nu multe lucruri, ci Unul. Dar ce e acesta? La asta Confucius nu dă un răspuns constant. Îşi îndreaptă privirea înspre acel ceva şi-ţi atrage luarea aminte asupra lucrului de care depinde tot restul, dar când răspunde o face prin cele pomenite de pe acum în ex-

punerea noastră. „Întreaga mea învăţătură e cuprinsă într-un singur lucru": în *zhung* (starea de mijloc), – sau eventual în acel unic cuvânt *shu* (egalitate, reciprocitate, iubirea aproapelui). Sau nu face decât să-şi rezume învăţătura: „Cel ce nu cunoaşte voinţa Cerului nu poate trece drept un om nobil; cel ce nu cunoaşte legile cuviinţei (*li*), nu-i cu putinţă să se fi întărit de pe acum ca om; cine nu se pricepe să desluşească vorbele oamenilor nu poate să-i cunoască pe oameni." Rezumatul învăţăturii poate suna şi astfel: moralitatea este iubire de oameni, înţelepciunea – cunoaştere de oameni. Toate acestea însă nu sunt acel Unul.

O trimitere indirectă la Unul există în replica ironică la reproşul ce i se face lui Confucius că, ce-i drept, ar fi el un bărbat însemnat, dar care n-a făcut nimic deosebit prin care să-şi fi câştigat faima. La asta Confucius răspunde: „Oare de ce meserie să mă apuc? De condusul carelor de luptă sau de tragerea cu arcul? Mă bate gândul să m-apuc totuşi de condusul carelor de luptă."

Acel Unul îl bănuim la Confucius mai degrabă acolo unde devine *perceptibil fundalul, sau* o instanţă *ultimă*: pe aceasta el o poate sesiza – în analogie cu ideea de *wu wei* (nonacţiune) a lui Lao Zi – la un suveran sfânt din vechime (deşi tot el precizează că azi aşa ceva nu mai există): „Cel care fără a face ceva a păstrat ordinea în împărăţie, acela a fost Shun. Căci într-adevăr: ce-a făcut? A vegheat plin de veneraţie asupra lui însuşi, îndreptându-şi grav faţa spre Miazăzi – şi-atâta tot." – Unul mai e apoi perceptibil şi în modul în care Confucius devine conştient de limite.

5. *Conştiinţa limitelor la Confucius*. – S-ar putea părea că expunerea noastră de până aici a prezentat filosofia lui Confucius ca pe o ştiinţă care se consideră pe sine însăşi desăvârşită, şi a cărei stare de spirit fundamentală ar fi că totul se poate aranja şi că aşa se va şi întâmpla. Dar o

asemenea imagine despre filosofia lui Confucius ar fi inexactă.

a) Confucius n-a considerat niciodată că ar poseda ştiinţa desăvârşită şi nici măcar că aşa ceva ar fi posibil. „Ceea ce ştii, socoteşte-o drept ştiinţă, iar ceea ce nu ştii, drept neştiinţă: asta înseamnă ştiinţă."

b) Confucius are în faţa ochilor nenorocirea lumii. Ea îşi are cauza în eşecul omului. Confucius se plânge: „Că bunele aptitudini nu sunt cultivate, că cele învăţate n-au efect, că omul îşi cunoaşte datoria şi nu-i atras de ea, că în el există lucruri rele şi nu-i în stare să şi le îndrepte – toate astea sunt lucruri care mă îndurerează." Câteodată chiar i se pare că nu mai vede nici un singur om drept. „S-a sfârşit. Încă n-am întâlnit pe vreunul care să fi fost în stare să-şi vadă propriile greşeli şi, aplecându-se asupra sa, să-şi atribuie sieşi vina." Nicăieri nu te poţi bizui pe iubirea de oameni şi pe oroarea în faţa neomeniei. „Încă n-am văzut pe nimeni care să iubească valoarea morală la fel de mult ca şi frumuseţea femeii." Se uită în jur după acel bărbat care ar putea fi un suveran, şi nu zăreşte pe nimeni. Nu i-a fost dat să vadă un om divin; dar bine ar fi dac-ar putea vedea măcar un om nobil, dar nici de acesta nu se vede nici o urmă, şi nu întâlneşti nici măcar vreun om din cei stăruitori.

Dar Confucius nu vrea de fel să creadă că lumea ar fi rea. Doar epoca în care trăieşte e decăzută, aşa cum s-a mai întâmplat şi în vremurile dinainte. De aici: „Că adevărul nu răzbate azi, asta [Confucius] o ştie."

c) Lucrurile ultime nu constituie niciodată tema principală pentru Confucius. Ajuns la limite, e cuprins de sfiala de a vorbi. Numai arareori vorbea maestrul despre fericire, soartă, bunătatea pură. Când ajungea să discute despre moarte, despre natură şi rânduiala lumii, dădea răspunsuri care lăsau totul în suspensie. Dar nu pentru că

ar fi fost înclinat să facă pe misteriosul („Nu există nici un lucru pe care să-l ascund de voi"), ci pentru că asta e în natura lucrurilor. Nu e vorba aici numai de motivele false (curiozitatea, dorinţa de a evita ceea ce-i necesar de făcut în prezent, încercarea de a te eschiva de la a da piept cu viaţa) care îl fac pe om să se intereseze de acele lucruri ultime. Esenţială aici e dimpotrivă imposibilitatea de a vorbi concret despre ceea ce niciodată nu ajunge să se constituie în mod adecvat în obiect. De aici şi refuzul lui Confucius al cuvintelor şi propoziţiilor şi al oricărei directităţi, atunci când e vorba de probleme metafizice. Dacă vrem să numim o asemenea atitudine agnosticism, trebuie spus în acest caz că ea nu înseamnă indiferenţă în faţa incognoscibilului, ci dimpotrivă o stare de consternare ce nu doreşte să răstălmăcească cele abia atinse transformându-le într-o pseudoştiinţă, nu vrea să le piardă vorbind despre ele. Să recunoaştem: la Confucius abia dacă e perceptibil impulsul spre nemărginire, spre cufundarea în incognoscibil, întrebarea devoratoare a marilor metafizicieni, dar în schimb se simte prezenţa lucrurilor ultime în pioasa îndeplinire a riturilor, şi în cugetări care în situaţii de strâmtorare îţi orientează privirea asupra acelora fără să spună prea mult în mod explicit.

Confucius împărtăşea reprezentările religioase tradiţionale. Nu se îndoia de existenţa spiritelor, de semne prevestitoare. Dar atitudinea sa faţă de toate acestea e marcată de o tendinţă contra superstiţiei şi de o ciudată distanţare. „Învăţătorul nu vorbea niciodată despre puteri magice şi demoni ai nefirii." „A sluji altor spirite decât celor ale propriilor strămoşi înseamnă linguşeală." Întrebat cu privire la cum trebuie slujite spiritele el răspunde: „Când încă nu ştiţi să-i slujiţi pe oameni, cum aţi putea sluji spiritele!" Privitor la înţelepciune spune: „Să te consacri datoriei faţă de oameni, să venerezi demonii şi zeii şi să te ţii la distanţă

de ei – asta se poate numi înţelepciune." E ambiguu dacă prin asta înţelege o distanţă reverenţioasă, ori mai degrabă că e bine să-i ignori pe cât posibil. Nu există însă nici o îndoială în ce priveşte seriozitatea ce-o depune în cultul religios: ştie că aducerea de jertfe are o mare importanţă, dar nu ştie în ce constă această importanţă. „Cine ar cunoaşte însemnătatea marii jertfe (adusă strămoşului dinastiei), acela ar fi în stare să cârmuiască lumea la fel de uşor precum i-ar fi să privească până aci", şi Confucius arată spre palma lui întinsă. Esenţială pentru el este participarea interioară. „Când inima ţi-e tulburată, atunci jertfa e îndeplinită după datină. De aceea numai înţeleptul e în stare să pătrundă până la capăt înţelesul jertfei." Se relatează: „Chiar şi dacă nu avea la el decât orez simplu şi castraveţi, el tot îşi aducea jertfa de hrană cu multă veneraţie."

Confucius vorbind despre Cer: „Numai Cerul e mare." „Anotimpurile îşi au mersul lor, iar lucrurile toate se nasc. Dar întâmplându-se astea, oare Cerul rosteşte vreun cuvânt?" Bogăţia şi vaza de care se bucură cineva sunt în puterea Cerului. Cerul poate să nimicească. E impersonal acest Cer. I se spune *tian*, numai o singură dată e numit Shangdi (Stăpân, Domn). Soarta pe care i-o meneşte omului (*ming* sau *tien-ming*) este impersonală. „Asta-i predestinare" e o expresie care revine deseori la Confucius: când unul din discipoli se îmbolnăveşte grav, el spune despre acesta: „Viaţa îi e în mare cumpănă. Asta-i predestinare, ca un astfel de bărbat să aibă aşa o boală!" „Când e ca adevărul să se răspândească, ori când e să piară – asta-i predestinare."

Arareori vine vorba despre rugăciune. Într-un loc se spune: „Cine păcătuieşte faţă de Cer, nu are pe nimeni la care ar mai putea să se roage", iar altundeva: „A trecut mult timp de când obişnuiam să mă rog." (Wilhelm ce-i drept traduce altfel: „A trecut mult timp de când mă rog") – astfel fiind refuzat un discipol care doreşte să li se roage zeilor şi spiritelor terestre pentru maestrul lui bolnav. Căci lui Confucius îi e străină rugăciunea prin care omul le cere zeilor ceva sau, într-o măsură încă mai

mare, rugăciunea magică. Viaţa sa, vrea el să spună (asta în caz că traducerea lui Wilhelm corespunde sensului), a fost dintotdeauna rugăciune. Un confucianist japonez din secolul al IX-lea scrie în spiritul lui Confucius: „Numai inima de-ar păşi neabătut pe cărarea adevărului – şi nu va fi nevoie să vă rugaţi, căci zeii tot vă apără" (Haas).

„Moartea şi viaţa – asta-i predestinare", „Din străvechime toţi oamenii trebuie să moară", astfel de enunţuri exprimă detaşarea lui Confucius faţă de moarte. Moartea e acceptată fără tulburare, ea nu se află în aria unei semnificări esenţiale. I se-ntâmplă ce-i drept să deplângă sosirea ei prematură: „Că ceva poate încolţi fără a mai ajunge la înflorire, – că poate înflori fără a mai ajunge să se pârguiască, – vai, asta se-ntâmplă." Fiind grav bolnav, respinge planul unor discipoli ai săi de a-i pregăti o înmormântare fastuoasă la care ei s-ar da drept miniştri: „Oare vrem acum să-nşelăm Cerul? – Chiar dacă nu voi avea parte de o înmormântare princiară, tot n-am să mor pe-o margine de drum." Pentru el moartea e fără spaime: „Când pasărea moare, viersul îi e tânguitor; când omul trage să moară, vorbele lui sunt bune." N-are sens să-ţi pui întrebări asupra morţii: „Când încă nu cunoşti viaţa, cum ai putea cunoaşte moartea?"

Întrebat fiind dacă morţii ştiu de jertfele ce li se aduc, el răspunde: „Nu-i treaba noastră să ştim aceasta." Răspunsul la întrebare e dat în acest fel dintr-un considerent pur practic –, ţinând cont de urmări, el conchide că în această privinţă cel mai bun răspuns e să nu dea nici unul: „Dacă răspund că «da», va trebui să mă tem că unii fii plini de pietate îşi vor risipi averea pentru cei răposaţi, – iar dacă răspund că «nu», va trebui atunci să mă tem că fiii lipsiţi de pietate nu-şi vor mai îndeplini îndatoririle faţă de răposaţi."

6. *Despre personalitatea lui Confucius.* – Tradiţia a consemnat unele fraze pe care Confucius le-a spus despre sine, şi altele pe care discipolii le puneau pe seama învăţătorului.

Era *conştient de chemarea sa.* Aflat odată în pericol de moarte, el spune: „De vreme ce regele Wen nu mai este, oare nu mie mi-e încredinţată atunci cultura? Dacă Cerul ar fi vrut să nimicească această cultură, atunci ea nu i-ar fi revenit unuia născut târziu. Dacă însă Cerul nu vrea să nimicească această cultură, ce pot atunci să-mi facă oamenii lui Kuang?“ În vise dialoghează cu principele de Zhou, modelul său. Zadarnic aşteaptă semne prevestitoare ale vocaţiei sale: „Pasărea Fong nu vine, din râu nu apare nici un semn: s-a zis cu mine.“ Apare un *kilin* (cel mai minunat semn prevestitor), dar e ucis la o vânătoare; Confucius plânge.

Cu toată conştiinţa chemării pe care o are, Confucius e modest. În ce priveşte instruirea sa e de părere că se poate măsura cu alţii, dar n-a atins încă acea treaptă a omului nobil care-şi transpune ştiinţa în acţiune. „Nu pot spune despre mine decât că m-am străduit cu nesaţ să ajung astfel, şi că nu ostenesc niciodată să-i învăţ pe alţii.“

În repetate rânduri discipolii îi fac reproşuri. Vizita făcută doamnei Nan Zi o justifică astfel: „Cerul m-a silit să fac greşelile pe care le-am făcut.“ Se justifică în ce priveşte călcarea unui jurământ spunând că jurământul i-a fost smuls cu forţa.

Când un discipol îi aminteşte supărat de un moment de proastă dispoziţie pe care l-a avut, Confucius răspunde: „Asemănarea cu un câine într-o casă îndoliată – aşa-i într-adevăr, aşa-i.“ Un altul îi spune: „Sunteţi atât de grav, de cufundat în gânduri. Sunteţi atât de voios, de plin de o înaltă speranţă, aveţi o stare de spirit atât de cuprinzătoare.“ Privitor la faptul că un discipol a fost descusut despre Confucius, el opiniază: „De ce nu i-ai răspuns: e un om care învaţă ce-i adevărul fără să ostenească niciodată s-o facă, care-i învaţă pe oameni fără să i se lehămetisească, care-i atât de

plin de sârg că din această cauză uită până şi să mănânce, care-i atât de voios că uită de toate grijile şi care de aceea nici nu bagă de seamă cum bătrâneţea se apropie cu încetul."

Confucius e conştient de propriul eşec. Într-o situaţie în care viaţa îi e ameninţată îi întreabă pe învăţăceii săi: „Oare duc o viaţă greşită? De ce am ajuns să ne aflăm la o atât de mare ananghie?" *Primul* discipol e de părere că el încă n-a atins adevărata bunătate, de aceea nici oamenii n-au încredere în el, şi n-a ajuns încă nici la adevărata înţelepciune, şi de asta nu fac oamenii ceea ce le spune. Dar Confucius răspunde: sfinţi şi înţelepţi din trecut au sfârşit în chipul cel mai groaznic. E vădit că nici la bunătate nu se răspunde în mod obligatoriu prin încredere, şi nici la înţelepciune prin ascultare. *Al doilea* e de părere că învăţătura maestrului e atât de copleşitoare, încât nimeni pe lume nu-i în stare să-i facă faţă. Învăţătura ar trebui deci să fie un pic coborâtă la un nivel mai accesibil. Confucius obiectează: plugarul bun ştie să semene, dar nu să facă recolta. Omul nobil ştie să-şi modeleze învăţătura, dar nu poate face ca ea să fie primită. A urmări ca ea să fie primită înseamnă să nu-ţi îndrepţi atenţia în depărtare. *Al treilea* e de următoarea părere: „Învăţătura vă e foarte mare, de aceea lumea n-o poate cuprinde. Dar continuaţi să acţionaţi în conformitate cu ea. Ce dacă nu e înţeleasă? Pe omul nobil îl recunoşti după faptul că nu e înţeles de ceilalţi." Confucius zâmbeşte.

El ştie că nu totdeauna înţelepţii răzbat în lume. Sub tiranul Zhou Sin au existat trei bărbaţi de cea mai înaltă moralitate. Unul a fost executat, un altul s-a retras din lume, cel de-al treilea a rămas la Curte făcând pe bufonul şi acceptând să fie tratat ca atare.

Nu totdeauna şi-a acceptat Confucius eşecul cu detaşare, ci a meditat asupra lui şi a căutat să-l desluşească. Nu a avut din capul locului şi nu totdeauna aceeaşi atitudine în această privinţă.

I se-ntâmplă să se şi plângă: „Omul nobil suferă din cauză că trebuie să părăsească lumea fără ca numele să-i fie pomenit! Oamenii nu merg pe calea mea. Prin ce voi deveni cunoscut posterităţii?"

Când se jeluieşte: „Nimeni, vai, nu mă cunoaşte!" tot el îşi găseşte consolarea spunând: „Nu cârtesc împotriva Cerului, nu le port pică oamenilor. Am cercetat lucrurile aci jos şi mă aflu în legătură cu cele de sus. Cerul e cel ce mă ştie."

Îşi impune moderaţie: „A învăţa şi a exersa necontenit, oare nu-ţi dă şi asta satisfacţii? Şi când se mai întâmplă apoi să se şi adune în jurul tău tovarăşi de drum, veniţi de la mari depărtări – oare nu-i şi asta o fericire? Dacă însă oamenii nu ştiu nimic de tine şi tu totuşi nu te laşi pradă amărăciunii – nu-i oare nobil să procedezi aşa?" „Nu vreau să mă las întristat de faptul că lumea nu mă ştie; întristat ar trebui să fiu numai dacă eu nu i-aş cunoaşte pe ceilalţi."

Acceptă ca bufonul să-i strige: „Renunţă, renunţă la strădania-ţi deşartă! Cine vrea să slujească azi statului nu face decât să se pună în primejdie." Acceptă ca Lao Zi să-i spună: „Cei deştepţi şi cu mintea ascuţită se află la un pas de moarte, căci le place să-i judece pe alţii." Dar rostul şi-l vede în misiunea lui de a contribui la ordinea omenească în lume. Aici nu succesul e esenţial. Omenie înseamnă să te simţi responsabil alături de ceilalţi de starea colectivităţii. „Un bărbat de omenie nu ţine la viaţă cu preţul încălcării omeniei. Ba chiar au existat şi din cei care pentru a-şi desăvârşi omenia şi-au dat trupul pradă morţii."

Atitudinea de bază rămâne aceasta: să fii pregătit, iar „dacă se doreşte să fii folosit, să iei parte activă; dacă însă nu vor să ştie de tine, să rămâi retras."

Esenţiale însă sunt următoarele: „Omul nu-i stăpân decât peste propria-i inimă. Fericirea şi nefericirea nu dau măsura valorii omului." Nu totdeauna nefericirea exterioară e un rău, ca poate fi şi o „încercare" (Sün Zi). Deznădejdea nu trebuie să ajungă radicală. Chiar şi în cazuri limită mai există speranţă. „Există situaţii în care oamenii ajung să se ridice din nişte împrejurări disperate la cea mai înaltă menire a lor."

Judecăţile moderne despre Confucius sunt uimitoare. E prea puţin preţuit ca raţionalist. „Nici personalitatea, nici opera lui nu se disting prin trăsături de o autentică grandoare. A fost un moralist cuminte, care a crezut că ar putea restabili ordinea zdruncinată cu murmurul lui despre virtute, ceea ce după cum au dovedit-o evenimentele n-a reuşit s-o facă decât vijelia puterii" – e de părere Franke.

Într-adevăr, influenţa lui Confucius nu s-a exercitat în felul în care se gândise el la asta în clipele sale de cea mai mare speranţă. Ca şi în timpul vieţii, şi după moarte cele urmărite de el au cunoscut un eşec. Şi numai transformarea survenită în timp a făcut ca opera lui să-şi exercite efectul. Cu atât mai mult avem datoria să nu pierdem din vedere nucleul originar care n-a dispărut niciodată cu totul în cursul transformării, menţinându-l drept criteriu de evaluare. Pe baza cugetărilor existente selectate, orientându-ne în funcţie de cele mai substanţiale şi mai caracteristice, putem îndrăzni să ne formăm o imagine despre Confucius. Dar ea n-ar putea exista dacă ne-am sprijini pe formulările rigide şi plate care probabil că provin din perioade mai târzii. Numai printr-o selecţie şi ordonarea obiectivă a cugetărilor şi relatărilor a putut rezulta o imagine stabilă, al cărei nucleu trebuie admis ca fiind real, căci altfel această imagine nu s-ar fi putut naşte.

Confucius nu nutreşte pentru sine însuşi grija celui ce fuge de lume. Şi nu elaborează nici tehnici de organizare economică, nici o legislaţie, şi nici o ordine statală formală, ci se preocupă cu pasiune de ceea ce nu poate fi urmărit în mod direct, ci doar indirect favorizat să se dezvolte, şi de care depinde tot restul – de spiritul întregului în cadrul stării moral-politice şi de condiţia interioară a fiecărui om în parte, ca element dintr-un întreg. Confucius nu dispune de o experienţă religioasă primordială, nu a avut revelaţii, nu trece printr-o renaştere a fiinţei sale, nu este un mistic.

Nu este însă nici un raționalist, ci este călăuzit în gândirea sa de cuprinzătorul comunității [*von dem Umgreifenden der Gemeinschaft*], prin care abia omul ajunge să fie om. Pasiunea lui e frumusețea, ordinea, adevărul și fericirea în lume. Și toate acestea se întemeiază pe ceva ce nu-și pierde semnificația prin eșec și moarte.

Luciditatea îl face pe Confucius să se limiteze la posibilitățile omului în lume. El e prudent și reținut, dar nu din teamă ci din spirit de răspundere. Ar dori pe cât posibil să evite lucrurile îndoielnice și primejdioase. Caută să dobândească experiență și de aceea ascultă totdeauna cu atenție ce spun oamenii. E avid de informații privitoare la Antichitate. La el interdicțiile sunt mult mai rare decât îndemnurile de a face cutare și cutare lucru dacă vrei să ajungi om. Are în el dorința de măsură și de a fi permanent pregătit, și e animat nu de instinctul pentru puterea în sine, ci de voința exercitării adevăratei autorități.

Firea lui lasă o impresie luminoasă, deschisă, naturală. El respinge orice divinizare a persoanei sale. E de parcă ar trăi în public, în stradă, ca om cu slăbiciunile lui.

Ce a făcut Confucius? Spre deosebire de Lao Zi s-a implicat în conflictele lumii, fiind îmboldit de ideea chemării sale de a călăuzi spre mai bine starea oamenilor. A întemeiat o școală pentru viitori oameni de stat. A editat cărțile clasice. Dar încă mai însemnat e faptul că în China Confucius reprezintă prima licărire vizibilă formidabilă a rațiunii în întreaga ei întindere și virtualitate – și asta la un bărbat din popor.

7. *Confucius și adversarii săi.* – Confucius i-a combătut pe alții și a fost la rândul lui combătut. E vorba mai întâi de luptele vădite împotriva nimicurilor vieții și a invidiei concurenților. Apoi însă mai avem de-a face și cu manifestarea polarității profunde, aflate în natura problemei, dintre Confucius și Lao Zi.

a) Adversarii combătuţi de Confucius sunt oameni care socotesc că lumea e oricum coruptă şi care participă cu iscusinţă la mersul ei, sofiştii care găsesc motive pro şi contra oricărui lucru, care îi derutează pe oameni cu privire la criteriile dreptăţii şi nedreptăţii, ale adevărului şi falsităţii.

Pe când Confucius se afla odată într-o funcţie, a pus să fie executat un aristocrat care reprezenta un pericol pentru stat. El şi-a motivat decizia în felul următor: mai rele ca furtul şi tâlhăria sunt nesupunerea în convingeri însoţită de perfidie, caracterul mincinos însoţit de iscusinţa vorbei, memoria scandalurilor însoţită de întreţinerea de relaţii cu un cerc larg de cunoscuţi, încuviinţarea nedreptăţii însoţită de prezentarea acesteia într-o lumină favorabilă. Iar acel bărbat reunea într-însul toate aceste fărădelegi. „Pe unde se oprea, forma o partidă; amăgea mulţimea vânturând vorbe făţarnice; prin împotrivirea lui înverşunată răstălmăcea dreptatea şi-şi impunea propriul punct de vedere. Când oamenii vulgari se strâng în hoarde, e prilej de supărare."

Lui Confucius i s-a reproşat că omul nu-şi poate însuşi învăţătura lui nici chiar în cursul unei vieţi îndelungate, că nici ani în şir n-ar fi suficienţi pentru a studia formele (riturile). Că ambele nu folosesc la nimic poporului. Că în ce-l priveşte ar fi incapabil de o guvernare raţională şi de o activitate practică. Că duce statul la sapă de lemn din cauza ceremoniilor fastuoase de înmormântare. Că ar colinda ţara în chip de consilier aşa cum fac toţi literaţii, spre a se îmbogăţi, şi că ar duce o viaţă de parazit. Că ar avea o fire trufaşă şi ar căuta să-i impună mulţimii prin veşminte bătătoare la ochi şi o purtare afectată.

b) Legenda ne relatează vizita pe care tânărul Confucius i-a făcut-o bătrânului Lao Zi (Zi Zhang; traduceri se găsesc la von Strauß* şi Waley*). Lao Zi îl îndrumă pe Confucius.

El nu aprobă proiectele, căutările şi studiile lui Confucius. Cărţile sunt îndoielnice, nu sunt decât urmele de paşi lăsate de marii înaintaşi. Aceia le-au întipărit, iar cei de azi nu fac decât să vorbească. Dar: „Învăţăturile tale se ocupă de lucruri care nu înseamnă cu nimic mai mult decât nişte urme de paşi în nisip." „Cele citite de tine nu-s decât ecoul părelnic al unor oameni de mult plecaţi dintre cei vii. Ceea ce ar fi meritat să fie păstrat de tradiţie a pierit o dată cu ei în mormânt; restul a nimerit în cărţi."

Esenţială însă e ştiinţa fundamentală. Lao Zi îi reproşează lui Confucius că nu cunoaşte *dao*. Confucius ar perverti principiul *dao* prin caracterul absolut al exigenţelor sale morale. Căci pentru cel ce iubeşte *dao*, iubirea de oameni şi dreptatea nu sunt decât o consecinţă, ele în sine nefiind nimic. Când Confucius cere ca fiecare om să fie iubit în mod nepărtinitor, Lao Zi îi replică tăios: „Să vorbeşti de fiecare om în parte este o exagerare prostească, iar hotărârea de a fi totdeauna nepărtinitor, în sine e de pe acum un soi de părtinire. Cel mai bine e să observi cum se face că cerul şi pământul îşi continuă mersul lor veşnic, că păsările îşi urmează stolul iar vitele cireada, şi că pomii şi tufişurile rămân la locul lor. Vei învăţa atunci să te laşi călăuzit de puterea lăuntricului şi să te supui mersului naturii; şi curând vei ajunge în punctul unde nu va mai fi nevoie să te osteneşti tot lăudând iubirea de oameni şi dreptatea." „Toată această vorbărie despre iubire de oameni şi dreptate, aceste veşnice împunsături de ac nu fac decât să întărâte. Lebăda nu are nevoie să se spele zilnic pentru a rămâne albă."

Doar nefăcând nimic (nonacţiune, *wu wei*) ţi se dezvăluie *dao*. Tot restul nu sunt decât lucruri exterioare. Ochiul orbit de pleavă nu mai zăreşte cerul; când e pişcat de ţânţari, omul nu doarme noaptea: la fel îl chinuie pe om şi iubirea de oameni şi dreptatea. Acestea îl exasperează şi-l fac să piardă *dao*. Natura umană se-mpotriveşte simplei morale neîntemeiate în *dao*. Dacă însă lumea în *dao*, adică simplicitatea naturii, nu-i pierdută, atunci moravurile se vor înfiinţa de la sine, îşi va face apariţia virtutea.

Abia „când n-a mai fost respectat marele *dao* s-au ivit bunăvoinţa şi dreptatea; când au apărut ştiinţa şi deşteptăciunea s-a născut marea artificialitate." Când seacă izvorul lui *dao*, degeaba mai apelează oamenii la surogatul iubirii de oameni şi al dreptăţii. Se-ntâmplă ca şi cu peştii: când seacă izvorul iar apa din iaz începe să scadă, abia atunci peştii încep să stabilească între ei nişte raporturi – se stropesc unii pe alţii spre a se umezi, se înghesuie unii într-alţii pentru ca apa să-i acopere. Mai bine însă este când uită unii de alţii în apa din râuri şi lacuri. De aceea purtarea dreaptă e ca oamenii să trăiască pur şi simplu în *dao* – fără artificialitate şi constrângere, fără gândire şi cunoaştere a binelui şi răului. „În vechime *dao* era urmat nu spre a lumina poporul, ci pentru a-l lăsa să rămână în neştiinţă."

Lao Zi e socotit a fi adevăratul, unicul adversar al lui Confucius. Dar polemica ulterioară dintre daoişti şi confucianişti şi-a aruncat umbra asupra acelor dialoguri legendare. Taberele potrivnice de mai târziu s-au depărtat ambele de origine. Daoiştii de mai târziu se retrăseseră din lume, erau asceţi, deveniseră necromanţi, alchimişti, deţinători ai secretelor longevităţii, magicieni şi saltimbanci. Confucianiştii de mai târziu erau oameni care trăiau în lume, o orânduiau adaptându-i-se şi orientându-se înspre lucruri eficiente, îşi apărau propriile interese, erau literaţi şi funcţionari care deveniseră nişte normatori seci, egoişti, avizi de putere, nişte oameni care ştiau să deguste plăcerile existenţei.

Luând în considerare toate acestea şi ţinând seama de atitudinea interioară a celor doi mari filosofi putem spune că Lao Zi şi Confucius sunt ce-i drept poli opuşi, dar din cei care formează un tot şi care se revendică unul pe celălalt. E greşit să-i atribuim lui Confucius acele îngustimi de gândire care au apărut abia în confucianism. Dimpotrivă, trebuie făcută următoarea obiecţie împotriva ideii că Lao Zi ar fi conceput

dao dincolo de bine şi rău, iar Confucius ar fi moralizat *dao*-ul: Confucius lasă neatins acest dincolo-de-bine-şi- rău atunci când stabileşte în lume sarcina ca prin cunoaşterea binelui şi răului să se ajungă la ordine în comunitate. Căci pentru el aceasta nu reprezintă de-a dreptul absolutul. Cuprinzătorul [*das Umgreifende*] e pentru el un fundal şi nu o temă, reprezintă o limită şi un motiv de reţinere plină de sfială, şi nu o sarcină nemijlocită. Se afirmă că singurul element metafizic al învăţăturii lui Confucius ar fi că suveranul este reprezentantul Cerului care îşi manifestă satisfacţia sau insatisfacţia prin fenomene naturale (recolte bogate sau catastrofe datorate secetei ori inundaţiilor). Dar în cazul ăsta trebuie spus că acest element, care abia în confucianism a ajuns predominant, n-a însemnat la Confucius decât cel mult manifestarea exterioară a acelei profunzimi metafizice comune lui Confucius şi Lao Zi. Deosebirea este cea dintre calea directă spre *dao* a lui Lao Zi şi calea indirectă, trecând prin ordinea omenirii, a lui Confucius – şi, decurgând de aici, dintre consecinţele practice opuse ale concepţiei fundamentale comune.

Ceea ce Lao Zi aşază în *dao* mai înainte şi mai presus de orice, este acel Unul al lui Confucius. Dar Lao Zi se adânceşte în el, în timp ce Confucius se lasă călăuzit plin de veneraţie de acel Unul pentru a intra în lucrurile acestei lumi. Regăsim şi la Confucius în unele momente tendinţa spre retragerea din lume, şi mai regăsim în zona limitei şi ideea celui care acţionează prin nonacţiune, menţinând astfel lumea în ordine, ca la Lao Zi. Chiar dacă cei doi privesc în direcţii opuse, ei totuşi se află aşezaţi pe aceeaşi temelie. Unitatea celor doi s-a mai repetat în China şi la alte mari personalităţi – dar nu într-o filosofie care să-i fi cuprins sistematic pe ambii, ci în înţelepciunea chineză a unei vieţi ce se luminează în procesul gândirii.

8. *Istoria influenţei exercitate.* – La vremea sa Confucius n-a fost decât un filosof printre mulţi alţii, şi în nici un caz cel care să se bucure de cel mai mare succes. Dar pornind de la el s-a dezvoltat confucianismul care a dominat în China timp de două mii de ani, până la sfârşitul puterii sale politice în 1912.

Schematic etapele dezvoltării confucianismului sunt următoarele: — *În primul rând*: în secolele de după Confucius, confucianismul a fost configurat teoretic de către Mencius (cca. 372-289 î.H.) şi Xun Zi (cca. 310-230 î.H.), care ambii au făcut să sporească influenţa moştenirii şcolii lui Confucius. Gândirea confuciană a devenit acum mai abstractă, diferenţiatoare, sistematică. Cele mai frumoase şi mai limpezi formulări în spiritul lui Confucius se găsesc în *Da hio* şi *Zhung-yung*. Cugetările lui *Lun yu*, mai aproape de spiritul lui Confucius şi poate că în parte chiar aparţinându-i textual, sunt laconice, sacadate, oferind bogate posibilităţi de interpretare. Sunt idei *in statu nascendi* – similar celor aparţinând unora din presocratici –, în sine de pe acum încheiate, dar cu infinite posibilităţi de dezvoltare a conţinutului lor. Elaborarea într-o formă sistematică nu putea decât ca o dată cu îmbogăţirea lor conceptuală să ducă la o sărăcire a ceea ce la origine încă mai exista din abundenţă. Aceasta-i cauza pentru care Confucius ajunge să fie la continuatorii săi imediat următori ce-i drept mai limpede, dar totodată şi mai limitat. Acest confucianism a fost o mişcare spirituală a unor literaţi, dar revendicând pentru sine conducerea treburilor de stat. Împăratul Xin-shi-huang-di (221- 210 î.H.) a încercat să distrugă confucianismul. Scrierile confuciene au fost arse, urmând astfel să se pună capăt transmiterii lor pe mai departe. După moartea sa cârmuirea marelui despot s-a prăbuşit într-un război civil sălbatic. Dar opera tiranului – transformarea vechiului stat feudal într-un stat funcţionăresc – a dăinuit. – *În al doilea rând*: s-a întâmplat acum ceva uimitor: noul stat birocratic

creat de acel despot a încheiat sub dinastia Han (206 î.H. – 220 d.H.) o alianţă cu confucianismul. Astfel confucianismul care fusese înlăturat a fost reinstaurat. Noua alcătuire a puterii de stat, care şi-a dobândit autoritatea datorită spiritului confucian, s-a dezvoltat aşadar din cauze şi situaţii pe care Confucius personal nu le cunoscuse. El nu cunoscuse decât statul feudal. Confucianismul a dobândit acum noua sa configurare ideatică o dată cu puterea factică a guvernării. Literaţii au devenit funcţionari ai birocraţiei. Ei au dezvoltat o ortodoxie doctrinară mergând până la fanatism – ceea ce slujea totodată şi intereselor afirmării tagmei lor. Confucianismul a fost adaptat în scopul instruirii funcţionarilor. Sistemul şcolar a fost organizat ca un sistem educaţional de stat, iar doctrina dezvoltată în scopul reglementării şi sanctificării statului. – *În al treilea rând*: în epoca dinastiei Song (960-1276) confucianismul s-a dezvoltat în toate direcţiile, în mod deosebit în cea metafizică şi a filosofiei naturii. Totodată a fost fixată ortodoxia doctrinară pe baza lui Mencius. Intensificarea liniei ortodox-doctrinare exclusiviste şi anchilozarea definitivă s-au petrecut în perioada manciuriană (1644-1912). China se prezintă pe sine Occidentului sub chipul acesta al unei încremeniri spirituale. La început Europa şi-a însuşit această doctrină conform căreia China fusese dintotdeauna aşa, dar asta numai până ce sinologii au dezvăluit formidabila istorie adevărată a Chinei.

Aşadar confucianismul posedă o îndelungată istorie în decursul căreia trece prin transformări, la fel ca şi creştinismul şi budismul. Lunga durată a asimilării lui în China l-a îndepărtat mult de ceea ce a reprezentat la origine filosofia lui Confucius. A fost o luptă dusă pe plan spiritual pentru dreapta învăţătură, iar pe plan politic pentru autoafirmarea tagmei literaţilor. Istoria spirituală a Chinei cunoaşte marile ei avânturi artistice, poetice, filosofice în mare parte practic datorită acestui confucianism, sau în opoziţie deliberată faţă de el. În perioadele de reflux ale vieţii spirituale, la fel ca şi catolicismul în Occident, confucianismul e

mereu din nou prezent în China. Dar atinge şi el – precum catolicismul prin Thoma – propriile culmi spirituale prin Zhu-Xi (1130-1200).

Orice impuls înalt îşi are propriile-i pericole. Faptul că de-a lungul secolelor predomină alterările duce în mod greşit la ideea că ele ar fi existat încă de la origine. Drept care lui Confucius i se mai aduc şi obiecţii de acest fel: că gândirea sa ar fi „reacţionară", absolutizând trecutul, că are drept efect încremenirea şi moartea a ceea ce e viu, că e o gândire fără viitor. De aceea, ea ar paraliza tot ceea ce e creator, viu, propulsiv. Gândirea sa, se mai spune, îşi stabileşte în mod deliberat drept ţel ceea ce în trecut şi-a avut odată adevărul său, dar nu-l mai poate avea şi acum. Gândirea asta ar produce o lume a convenţiilor şi ierarhiei, a formelor exterioare fără substanţă. Aşa-l judecă şi Franke pe Confucius: că ar fi fixat idealul poporului său în trecut, astfel încât oamenii ajung să străbată istoria cu capul întors îndărăt. Confucius ar socoti că adevărata viaţă a popoarelor constă într-o echilibrată stare de permanenţă. Că el n-ar înţelege că istoria este o mişcare ce nu se opreşte niciodată. Şi că pe lângă asta învăţătura sa, care pretinde ca în sânul unei omeniri bine orânduite să nu fie niciodată depăşite barierele lumii raţionale de pe acest tărâm, ar mai fi neglijat şi nevoia metafizică naturală a omului.

Această concepţie despre Confucius e contrazisă de aforismele limpezi conservate de tradiţie şi pe care expunerea noastră le-a pus în evidenţă, considerându-le în ceea ce ni s-a părut a fi extraordinara lor conexiune. E însă adevărat că alterările ulterioare ale filosofiei lui Confucius justifică în mare măsură această judecată critică, dar care nu li se potriveşte nici lui Confucius, nici multor altor confucieni. Aceste alterări se prezintă astfel:

În primul rând: transformarea ideii Unului şi a noncunoaşterii în indiferenţă metafizică. Confucius se ţine la distanţă de încercarea de a gândi absolutul, ca şi de rugăciunea prin care omul îi cere ceva Cerului, şi asta în virtutea unei certitudini care acţionează din direcţia cuprinzătorului [*vom Umgreifenden her*], certitudine care face ca atenţia acordată prezentului şi oamenilor să fie de neclintit. Păstrând o atitudine senină în faţa morţii şi nevrând să cunoască ceea ce oamenii nici nu pot cunoaşte, el lasă ca totul să-şi păstreze caracterul deschis. De îndată însă ce această forţă a lui Confucius lipseşte la alţii, scepticismul creşte puternic şi totodată şi superstiţia necontrolată. Agnosticismul se goleşte de conţinut, fiind completat în confucianism prin vădite tehnici magice şi aşteptări iluzorii.

În al doilea rând: transformarea impulsului lucid, dar pătimaş spre omenie, într-o gândire utilitaristă. Se dezvoltă acum o gândire pragmatică pedantă, lipsită de forţa fiinţării umane independente.

În al treilea rând: transformarea etosului liber – care se înţelege pe sine în polaritatea *li*-urilor şi a ceea ce le călăuzeşte – în legalitatea *li*-urilor. Fără întemeierea lor în *ren* şi în Unul, *li* ajung să fie simple reglementări ale unor aspecte formale. În timp ce pentru Confucius *li* reprezintă o forţă blândă, ele devin acum forme încremenite, legi impuse cu forţa. Ele sunt prelucrate până ce ajung să se constituie într-un sistem întortocheat al unei multitudini de virtuţi, într-un ansamblu de raporturi fundamentale precise între oameni, şi sunt perfecţionate fiind dispuse în grupări numărabile.

În timp ce la origine unitatea dintre rit, drept şi moralitate mai însemna – în virtutea faptului că toate erau animate de *ren* – libertate umană, acum fixarea *li*-urilor devine funestă pentru omenie. Căci separarea dintre rit, drept şi normă morală nu s-a produs, în schimb însă diversitatea nesfârşită a prescripţiilor e redusă la aspectul formal. Acesta era definibil şi în orice caz putea fi decis în mod raţional. El nu mai necesita implicarea conştiinţei

în îndeplinirea acţiunii cerute. Aspectul formal, păstrarea aparenţelor ajunsese să însemne totul.

În al patrulea rând: transformarea caracterului deschis al gândirii prin care s-a ajuns la dogme ale cunoaşterii teoretice. De exemplu, devine obiect de dispută dacă omul e bun sau rău de la natură, dacă prin urmare educaţia prin *li* în general abia mai urmează să producă omul ca fiinţă bună, ori dacă nu face decât să-i reedifice fiinţa în autenticitatea ei. Confucius nu luase de fel în considerare o asemenea alternativă, ci admitea pentru majoritatea oamenilor – cu excepţia pe de-o parte a sfinţilor, iar pe de alta a nebunilor, care sunt şi unii şi alţii neschimbători – existenţa unei şanse şi a unei libertăţi de mişcare; acum însă teoria devenise terenul unor dispute pătimaşe şi după cum se întâmplă de obicei, s-a ajuns aici în fundătura unor alternative ale teoriei, care pentru un Confucius ar fi fost cu totul neesenţiale în raport cu acel lucru în care ele erau cuprinse.

În al cincilea rând: transformarea ştiinţei care pentru Confucius însemnase o lucrare lăuntrică, într-o învăţătură examinabilă, cu întrebări şi răspunsuri. A apărut astfel clasa literaţilor care nu se distingea prin personalitate, ci prin cele învăţate şi ştiute formal, şi ale căror capacităţi erau probate prin examenul de şcoală. Felul în care Antichitatea constituise odinioară norma asimilării ştiinţei s-a transformat acum, în sensul că operele clasice erau studiate iar cărturarul ajunsese autoritatea decisivă, esenţială fiind imitarea şi nu asimilarea celor vechi. Erudiţia e cea care a produs ortodoxia doctrinei. Aceasta şi-a pierdut unitatea de legătură cu viaţa în întregul ei.

Dar toate aceste alterări, oricât de mare le-ar fi fost influenţa în istoria chineză, nu s-au desprins cu totul de originea lor. Confucius a rămas viu în impulsurile acelor iniţiative care au reuşit să-l înnoiască, au reuşit să străpungă formele încremenite. Ele au confirmat etosul elevat şi curajul eroic care reapăreau tot mereu în confucianism.

În astfel de cazuri Confucius ajungea să fie în opoziţie cu confucianismul. Confucius este mai curând prezent ca forţă vitală propulsivă, decât în formele stabilizării. O mare personalitate a unei astfel de înnoiri a fost Wang Yang Ming (1472-1528).

În decursul acestei dezvoltări persoana lui Confucius joacă un mare rol. Privirea e mereu aţintită asupra sa, a singurei mari autorităţi existente. În legătură cu influenţa exercitată de Confucius asupra discipolilor săi se mai povesteşte că ei îşi permiteau să critice mult acţiunile sale, dar şi că priveau la el în sus ca „la soare şi lună, peste care omul nu poate păşi". La mormântul lui erau aduse jertfe, la început încă în cadrul cultului strămoşilor. Mai târziu acolo a fost construit un templu. Încă din perioada de sfârşit a secolului al II-lea şi de început a secolului I î.H., istoricul Ssu Ma Sien scria despre călătoria făcută de el acolo: „M-am oprit acolo plin de veneraţie, aproape nemaiputând să mă desprind din acel loc. Au existat pe lume atâţia prînţi şi înţelepţi cu faimă în timpul vieţii, despre care totuşi o dată cu moartea lor nu s-a mai auzit nimic. Kong Zi [Confucius] a fost un bărbat simplu din popor. Dar învăţătura lui încă se mai transmite de zece generaţii încoace. Şi toţi, începând cu Fiul Cerului, cu regii şi prinţii, îşi cumpănesc hotărârile şi îndrumările ţinând seama de maestrul lor. Asta se poate numi treapta celei mai înalte sfinţenii." Ulterior, în cinstea sa au fost construite temple în întreg imperiul chinez. La începutul secolului XX Confucius a fost în mod expres zeificat. Ne aflăm în faţa unei ciudate evoluţii în cursul căreia Confucius, acest bărbat care n-a vrut să fie nimic altceva decât un om şi care ştia că nu era nici măcar un sfânt, a ajuns în cele din urmă un zeu.

Bibliografie

I *Izvoare*: Canonul chinez: Cele cinci cărți canonice: *Shu jing, Shi jing, Yi jing, Liji, Lu guo Chun Quin.* – Scrierile confuciene: *Da hio, Lun yu, Zhung Yung*, scrierile lui Meng Zi [Mencius].

(Toate traducerile menționate, cu excepția lucrării lui Ssu Ma Sien, sunt în limba germană).

– *Shi-king, Shi jing*; Das kanonische Liederbuch der Chinesen, deutsch v. V. v. Strauß, Heidelberg 1880.

– *I-king, Yi jing*, Das Buch der Wandlungen, deutsch v. R. Wilhelm, Jena o. J. (1923).

– Kung Fu Tse, *Gespräche (Lun Yü)*, deutsch v. R. Wilhelm, 2. Aufl. Jena 1914.

– *Li Gi [Liji]*, Das Buch der Sitte (darin: *Ta-hio [Da hio], Tschung-Yung [Zhung Yung]*), deutsch v. R. Wilhelm, Jena 1930.

–*Schu-king [Shu jing]*, englisch übers. v. J. Legge, Oxford 1879.

– Hans Haas, *Das Spruchgut Kung-tszes und Lao-tszes in gedanklicher Zusammenordnung*, Leipzig 1920.

– Se-ma Tsien [Ssu Ma Sien], *Les mémoires historiques*, traduits et annotés par E. Chavannes, 5 vol., Paris 1895-1901.

II *Bibliografie critică*:

– Carl Crow, *Konfuzius, Staatsmann, Heiliger, Wanderer* [titlul englez original: *Master Kung*], Berlin 1939.

– Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927; *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934; *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg 1938.

– O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, 4 Bde., Berlin 1930-1948.

– Georg von der Gabelentz, *Confucius und seine Lehre*, Leipzig 1888.

– Richard Wilhelm, *Kung-tse*, Stuttgart 1925; *Kung- tse* und *der Konfuzianismus*, Berlin 1928; *Chinesische Philosophie*, Breslau 1929.

IISUS

Izvoare: Biblia: Noul Testament, în special Evangheliile după Matei, Marcu, Luca; apoi Scrierile apocrife [trad. în germană de Hennecke].

Bibliografie critică: Schweitzer. Dibelius. Bultmann.

Deşi nu-i cu putinţă să prezentăm o imagine stringentă, documentată istoric, a luî Iisus, el totuşi este inevitabil perceptibil ca realitate răzbătând prin vălurile a ceea ce ne-a transmis tradiţia. O cercetare exclusiv critic-istorică, lipsită de încrederea necesară în privinţa fragmentelor transmise şi de îndrăzneala acceptării chiar şi a unor posibile erori, n-ar duce decât la dispariţia oricărei realităţi. Sarcina constă în aceea, ca pe baza rezultatelor cercetării ca şi a propriului mod de a te lăsa pătruns de această realitate să ordonezi laolaltă ceea ce este demn de încredere, sau probabil, sau fie şi numai posibil, şi să laşi ca de aici să se constituie imaginea. Atitudinea fundamentală adoptată într-o astfel de expunere o va constitui relaţia noastră umană cu omul Iisus. Vrem ca răzbătând prin toate acele văluri să ajungem la fenomenul real, la Iisus aşa cum a fost el odată, şi la ce a făcut şi a spus el.

1. *Vestirea.* – Cel mai cert lucru pe care-l ştim cu privire la Iisus e propovăduirea sa a venirii Împărăţiei lui Dumnezeu, a etosului pregătirii în vederea Împărăţiei, a credinţei ca mântuire.

a) *Sfârşitul lumii şi Împărăţia lui Dumnezeu.* – O premisă vădită a gândirii şi lucrării lui Iisus este aceasta: sfârşitul lumii e iminent (Schweitzer, Martin Werner*). Acest sfârşit

este o catastrofa: „Pentrucă în zilele acelea va fi un necaz aşa de mare, cum n-a fost de la începutul lumii, pe care a făcut-o Dumnezeu, până azi, şi cum nici nu va mai fi vreodată." (Marc. 13,19). "Soarele se va întuneca, luna nu-şi va mai da lumina ei, stelele vor cădea din cer." (Marc. 13, 24-25).

Prin aceste aşteptări Iisus se situează într-o perspectivă tradiţională apocaliptică răspândită în acea vreme. Dar pentru el problema se pune într-un mod de o gravitate absolută. Sfârşitul lumii e într-adevăr iminent. „Adevărat vă spun, că nu va trece neamul acesta până nu se vor împlini toate aceste lucruri." (Marc. 13, 30). „Unii din cei ce stau aici nu vor gusta moartea până nu vor vedea pe Fiul Omului venind în Împărăţia Sa." (Mat. 16, 28.) Trimiţându-şi ucenicii să vestească acest eveniment iminent, Iisus le spune: „Nu veţi isprăvi de străbătut cetăţile lui Israel până va veni Fiul Omului." [Mat. 10, 23.] Pe Iisus nu-l preocupă decât prea puţin descrierea grozăviilor evenimentului, aşa după cum se întâmplă în literatura din acea perioadă. Deoarece însă Iisus e în aşteptarea unui sfârşit iminent al lumii, el transformă acest sfârşit – considerat de alţii ca aparţinând unui viitor îndepărtat – într-un eveniment inexorabil ce-i priveşte în mod direct pe toţi cei ce trăiesc acum. În faţa acestui eveniment toate celelalte lucruri îşi pierd orice însemnătate. Tot ceea ce un om mai făptuieşte de acum înainte va trebui să-şi vădească sensul în faţa acestui sfârşit.

Un astfel de sens e cu putinţă. Căci o dată cu sfârşitul lumii vine nu neantul, ci Împărăţia lui Dumnezeu. Ea este timpul în care doar Dumnezeu singur cârmuieşte. Împărăţia vine irezistibil, fără ca omul să participe la asta în vreun fel oarecare, ci numai prin lucrarea lui Dumnezeu. Lumea al cărei sfârşit e iminent poate acum să-i devină omului indiferentă ca lume, căci vine marea minunăţie care este Împărăţia lui Dumnezeu. De aici şi vestirea plină de

bucurie: „Ferice de voi, cari sunteţi săraci, pentru că Împărăţia lui Dumnezeu este a voastră!" [Luc. 6, 20.] Şi: „Nu te teme, turmă mică; pentru că Tatăl vostru vă dă cu plăcere Împărăţia." [Luc. 12, 32.] Şi rugăciunea: „Vie Împărăţia Ta!" Aşadar sfârşitul comportă două aspecte. Nu-i doar o ameninţare: sfârşitul lumii, ci este şi făgăduinţa: Împărăţia lui Dumnezeu. De aceea starea aceasta de spirit cuprinde totodată şi spaima şi jubilarea.

Vestirea sfârşitului lumii şi a venirii Împărăţiei se referă la un eveniment cosmic. Dar nu-i un eveniment petrecut în lume şi prin care să se nască o nouă lume, ci acel eveniment o dată cu care lumea sfârşeşte. E o surpare în istorie prin care istoria se încheie. Împărăţia lui Dumnezeu nu-i nici lume nici istorie, şi nici tărâmul celălalt al acestei lumi. Este cu totul altceva.

Dar această vestire a Împărăţiei conţine o ciudată dualitate. Împărăţia abia urmează să vină, şi totuşi este de pe acum aici. Ceea ce va deveni realitate abia în viitor, s-a pus de pe acum în mişcare în lume. Asta ne-o spune pilda cu grăuntele de muştar. Aşa cum grăuntele de muştar e cea mai mică dintre toate seminţele, dar după ce a crescut e mai mare decât zarzavaturile, la fel şi Împărăţia. Asta o spun mai ales cuvintele: „Iată că Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru." (Luc. 17, 21.) Asta înseamnă: semnele Împărăţiei – Iisus, persoana sa, faptele sale, Evanghelia sa – se află printre voi. Deci nu Împărăţia a venit de pe acum, ci semnele ei, şi anume semnele care îi indică iminenţa venirii (Dibelius). – Acest înţeles – că în lume există semnele – îl are răspunsul lui Iisus la întrebarea lui Ioan Botezătorul: Tu eşti Acela care are să vină? Iisus nu spune nici da nici nu, ci: „Orbii văd, şchiopii umblă, leproşii sunt curăţiţi, surzii aud, morţii înviază, şi săracilor li se propovăduieşte Evanghelia." [Luc. 7, 22.] Şi Iisus mai spune: „Dar, dacă

Eu scot dracii cu degetul lui Dumnezeu, Împărăţia lui Dumnezeu a ajuns până la voi." [Luc. 11, 20.]

Faptele lui Iisus, aşa cum le săvârşesc toţi făcătorii de minuni, atitudinea sa faţă de păcătoşi, de cei dispreţuiţi de societate, aşa de pildă faţă de femeile păcătoase, cuvintele sale care impresionează sufletul ascultătorilor, toate astea au pentru el caracterul de semne şi pilde, şi nu sensul unei îndreptări a lumii, a unei reformări a condiţiilor existente. Cel care-l vede şi-l aude află de la Iisus despre venirea Împărăţiei lui Dumnezeu.

El trăieşte scurta clipă „dintre vremi", dintre fiinţarea în lume şi Împărăţia lui Dumnezeu.

E adevărat că propovăduirea lui Iisus îi împărtăşeşte omului cele ce se vor întâmpla. Dar el nu-l are în vedere pe cel ce doar ar asista cu mâinile încrucişate, nu pe acesta îl înştiinţează despre iminenţa evenimentului, ci pe omul care în această situaţie e pus în faţa luării unei decizii. Vestirea sună astfel: „S-a împlinit vremea şi Împărăţia lui Dumnezeu este aproape. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie." [Marc. 1, 15.] În cerinţa unei schimbări în atitudinea omului, a pocăinţei, se află răspunsul la întrebarea: ce trebuie să fac atunci când sfârşitul lumii e iminent, ce mai are sens să fac?

Împărăţia nu vine ca mântuire a tuturor. Pentru fiecare în parte se pune întrebarea unde va ajunge în decursul catastrofei. Căci sfârşitul lumii e totodată şi judecata la care Dumnezeu îl primeşte la sine pe om, sau se leapădă de el: „Atunci, din doi bărbaţi cari vor fi la câmp, unul va fi luat şi altul va fi lăsat." [Mat. 24, 40.] Sfârşitul lumii şi judecata încă nu s-au împlinit. Dar poate sosi în orice clipă. Vine dintr-o dată, precum fulgerul care luminează cerul de la marginea de Răsărit şi până la cea de Apus, sau precum hoţul la ceas de noapte, sau precum stăpânul care se întoarce fără ca slujitorii să se aştepte la asta. „Despre ziua

aceea şi despre ceasul acela, nu ştie nimeni, ... nici Fiul, ci numai Tatăl." [Mat. 24, 36.]

Cei care însă ştiu aceasta trebuie să trăiască astfel încât să fie mereu pregătiţi: „Vegheaţi dar, pentru că nu ştiţi când va veni stăpânul casei (...). Temeţi-vă ca nu cumva, venind fără veste, să vă găsească dormind." [Marc. 13, 35-36.] Şi încă ceva mai trebuie ei să facă: să aştepte. Nimic nu poate face omul pentru ca Împărăţia să vină. Ea vine de la sine, doar prin vrerea lui Dumnezeu. Aşa cum plugarul aşteaptă roada, tot astfel şi omul Împărăţia. Iar în cele din urmă omul mai trebuie să şi vestească toate acestea, – adică predicând, să le împărtăşească tuturor şi sfârşitul, şi vestea cea bună, pentru ca oamenii să fie mântuiţi.

b) *Etosul.* – Când Iisus arată ce trebuie să facă omul, aici nu avem de-a face cu o etică care să-şi fie sieşi suficientă în scopul împlinirii omului în cadrul construcţiei şi ordinii fiinţării lumii. Ci dimpotrivă tot ce-i etic se justifică abia ca manifestare a voinţei lui Dumnezeu, ca stare de pregătire în vederea sfârşitului lumii şi ca semn al Împărăţiei lui Dumnezeu.

Nimic lumesc nu mai poate avea de la sine vreo pondere. „Această lume nu-i decât o punte; păşeşte peste ea dar nu-ţi clădi locuinţa acolo" [Scrieri apocrife, p. 35 – după ediţia în traducerea germană a lui Hennecke]. Ce-i drept lumea e creaţia lui Dumnezeu şi ca atare nu-i reprobabilă. Iubirea pentru natură îi e proprie lui Iisus aşa după cum va fi ea mai târziu şi pentru Francisc de Assisi. El nu se atinge de rânduielile oamenilor, ci le subliniază valabilitatea. Căsătoria, de exemplu, nu poate fi dezlegată: „Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă." [Marc. 10, 9.] Nu trebuie să te răzvrăteşti împotriva autorităţilor: „Daţi dar Cezarului ce este al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu." [Mat. 22, 21.] Dar tot ce-i fiinţare în lume parcă a şi dispărut în faţa strălucirii Împărăţiei lui

Dumnezeu. Legăturile întemeiate pe sentimentul de pietate, relaţiile de drept, de cultură, sunt nule în faţa acestei Împărăţii. Iisus îşi lasă mama şi fraţii. „Căci oricine face voia Tatălui Meu care este în ceruri, acela Îmi este frate, soră şi mamă." [Mat. 12, 50.] Proprietatea e un factor perturbator, de aceea tânărul, care deşi împlineşte toate poruncile totuşi nu se simte încă ajuns la Dumnezeu, e sfătuit să vândă şi să-şi împartă întreaga avere săracilor.

Tot ce-i lumesc e ca atare trecător: „Cine dintre voi, chiar îngrijorându-se, poate să adauge un cot la lungimea vieţii lui?" [Luc. 12, 25.] „Ajunge zilei necazul ei." Dar lumea nu merită să-ţi faci griji din pricina ei: „Nu vă îngrijoraţi dar de ziua de mâne; căci ziua de mâne se va îngrijora de ea însăşi." [Mat. 6, 34.] Importantă nu-i decât realitatea din Împărăţia lui Dumnezeu: „Nu vă strângeţi comori pe pământ, unde le mănâncă moliile şi rugina (...); ci strângeţi-vă comori în cer." [Mat. 6, 19-20.]

În ce constă acest lucru care doar el are importanţă? Fiecare om se găseşte în faţa unei teribile alternative: să fie primit în Împărăţia lui Dumnezeu, ori să fie lepădat. Există Dumnezeu şi diavolul, îngerii şi demonii, binele şi răul. Pentru orice om se pune problema de a alege calea pe care vrea s-o apuce. Fiecare în parte se găseşte în faţa unui sau-sau: „Dacă mâna ta te face să cazi în păcat, taie-o; este mai bine pentru tine să intri ciung în viaţă, decât să ai două mâni, şi să mergi în gheenă." [Marc. 9, 43.] „Nici o slugă nu poate sluji la doi stăpâni; (...) Nu puteţi sluji lui Dumnezeu şi lui Mamona." [Luc. 16, 13.] Nu există cale de mijloc, posibilitate de aranjare, ci doar totul sau nimic. Nu-ţi rămâne de făcut decât singurul lucru de care e cu adevărat nevoie: să-l urmezi pe Dumnezeu, intrând astfel în veşnicia Împărăţiei lui.

Supunerea în faţa lui Dumnezeu, care a constituit dintotdeauna etosul evreilor, este şi etosul evreului Iisus. Dar

nu e suficientă doar supunerea exterioară, programabilă, în fața anumitor exigențe ce se prezintă de parcă ar fi legi juridice. E vorba aici de supunerea omului în întreaga sa ființă, omul împlinind el însuşi din inimă ceea ce înțelege că este voia lui Dumnezeu. Căci după cum spune Ieremia, Dumnezeu a scris Legea sa în inima omului.

Dar care e voința lui Dumnezeu? Gândirea noastră obişnuită cu rațiunea şi determinarea finită ar dori să primească nişte îndrumări, nişte prescripții în funcție de care să se orienteze. E de parcă rațiunea noastră l-ar întreba provocator pe Dumnezeu: ce vrei de la mine? Iar când auzim poruncile rostite de Iisus, porunci care reprezintă voia lui Dumnezeu, ne mirăm iarăşi de acel imperativ extrem, de acea cerință imposibil de îndeplinit în lume. Aceste porunci exprimă ceea ce Împărăția lui Dumnezeu poate fi realitate. „Voi fiți dar desăvârşiți, după cum şi Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit." [Mat. 5, 48.] Sunt porunci adresate omului care nu-l cunoaşte decât pe Dumnezeu şi pe aproapele şi care acționează de parcă lumea n-ar exista, de parcă n-ar exista nici un fel de antinomii ale realității ei. Aceste imperative – ca şi cum omul nu s-ar mai afla în situația vremelniciei sale în lume, ca şi cum n-ar mai avea misiunea sa de modelare şi înfăptuire a lumii – sunt imperative pentru sfinți care, ca cetățeni ai Împărăției Domnului, le pot urma şi le este îngăduit s-o facă: „Dacă te bate cineva peste o falcă, întoarce-i şi pe cealaltă. Dacă îți ia cineva haina cu sila, nu-l opri să-ți ia şi cămaşa. Oricui îți cere, dă-i; şi celui ce-ți ia cu sila ale tale, nu i le cere înapoi." [Luc. 6, 29-30.]

Sunt mai ales nu imperative ale acțiunii exterioare, ci imperative ce pătrund în adâncul sufletului, în însăşi ființa sa mai înainte chiar de orice făptuire. Sufletul trebuie să fie curat. Germenele relei tulburări din ascunzişurile sufletului e de pe acum la fel de condamnabil ca şi acțiunea

exterioară: „Ori şi cine se uită la o femeie, ca s-o poftească, a şi preacurvit cu ea în inima lui." [Mat. 5, 28.]

Iisus cere din partea omului o fiinţare, şi nu făptuirea exterioară, aceasta dimpotrivă decurgând tocmai din fiinţare. Se cere acel lucru, dinlăuntrul căruia omul să vrea, dar care lucru în sine totuşi nu poate fi vrut de-a dreptul. Acolo unde lucrul există, nimic ce vine din partea lumii nu va mai putea tulbura această fiinţare: „Afară din om nu este nimic care, intrând în el, să-l poată spurca; dar ce iese din om, aceea-l spurcă." [Marc. 7, 15.]

Voia lui Dumnezeu este viaţa Împărăţiei – a trăi ca şi cum Împărăţia lui Dumnezeu ar şi fi aici –, a trăi astfel încât această viaţă în această lume să fie semnul Împărăţiei şi, mai mult, viaţa însăşi să fie de pe acum realitatea ce se-apropie a Împărăţiei lui Dumnezeu.

Etosul lui Iisus nu poate fi nicidecum înţeles ca un sistem de indicaţii privind modul de a acţiona în lume. Principiul nu constă decât în ideea Împărăţiei lui Dumnezeu, iar acest principiu a fost exprimat de Iisus în vechea manieră biblică: să-l iubeşti pe Dumnezeu şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Porunca iubirii ţine de vechea religie iudaică. „Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta." (Deut. 6, 5.) „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi." (Lev. 19, 18.) „Ce alta cere Domnul de la tine, decât să faci dreptate, să iubeşti mila, şi să umbli smerit cu Dumnezeul tău?" (Mih. 6, 8.) Aici Iisus nu subliniază vreun aspect nou aşa cum o face atunci când compară două lucruri între ele, anunţând aceasta prin cuvintele: „Dar Eu vă spun...", ci de data asta preia de-a dreptul vechea tradiţie integrând-o Împărăţiei lui Dumnezeu, care încă de pe acum se manifestă prin realitatea iubirii ca semn al ei.

O unire mistică cu Dumnezeu, o ieşire ineficace din lume – singur printre oameni şi una cu Domnul –, aşa ceva

n-ar fi o faptă de iubire. De unul singur omul nu se poate împărtăşi din Împărăţia Domnului. Important e să ajungă acolo împreună cu celălalt. Cine-l iubeşte pe Dumnezeu, îşi iubeşte şi aproapele. De aceea viaţa dusă în lume se împlineşte în viaţa iubirii, care e semnul Împărăţiei lui Dumnezeu.

Iubirea lui Dumnezeu pentru om şi a omului pentru aproapele său sunt inseparabile. Iubirea lui Dumnezeu ne pătrunde doar ca pe oameni ce iubesc. Iubirea Domnului produce în noi iubire. Dacă nu iubim, suntem lepădaţi.

Acolo unde s-a desprins de scopul practic imediat şi de lume, iubirea a devenit realitate a Împărăţiei. În acest caz ea este nelimitată, absolută. De aici şi cerinţa cu totul nouă şi străină de Vechiul Testament a lui Iisus: „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, faceţi bine celor ce vă urăsc, binecuvântaţi pe cei ce vă blastămă, şi rugaţi-vă pentru cei ce se poartă rău cu voi." [Luc. 6, 27-28.]

Aşadar iubirea aceasta nu e un sentiment de iubire în general, lipsit de obiect, ci ea pretinde iubirea aproapelui. Dar cine-i aproapele? Oricine e aproape de mine în spaţiu şi timp şi care are nevoie de mine – şi nu omul care se distinge prin ceva anume, ori care se înrudeşte cu mine. Asta o arată pilda bunului samaritean. Un om din Ierusalim zăcea aproape mort pe drum după ce fusese prădat de tâlhari. A trecut pe-acolo un preot, apoi un levit, şi ambii şi-au văzut mai departe de drum. Apoi însă l-a zărit un samaritean din Samaria cea dispreţuită de Ierusalim, i s-a făcut milă de el şi l-a îngrijit. „Care dintr'aceşti trei ţi se pare că a dat dovadă că este aproapele celui ce căzuse între tâlhari?" [Luc. 10, 36.]

Această iubire exclude dorinţa de a stăpâni peste alţii: „Ci oricare va vrea să fie mai mare între voi, să fie slujitorul vostru; şi ori care va vrea să fie cel dintâi între voi, să fie robul tuturor." [Marc. 10, 43-44.]

În cele din urmă această iubire mai cere şi o dăruire absolută faţă de vestirea lui Iisus: „Cine iubeşte pe tată, ori pe mamă, mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine (...). Cine nu-şi ia crucea lui, şi nu vine după Mine, nu este vrednic de Mine." [Mat. 10, 37-38.]

Caracterul absolut al iubirii despre care Iisus vorbeşte ca semn al Împărăţiei lui Dumnezeu, nu se împlineşte prin aceea că omul respectă nişte legi, că îşi face un plan al său ori că îşi manifestă o intenţie. Iisus respinge legalitatea absolută, dar nu pentru a face ca oamenii să ajungă la ilegalităţi, ci pentru a găsi acel punct primordial de spiritul căruia, dincolo de orice legalitate, e pătrunsă legea şi din care izvorăşte ea. Pentru el legea tradiţională a Vechiului Testament e de la sine înţeleasă. N-o atacă de principiu aşa cum o va face Pavel mai târziu. Dar împlinirea acestei legi e mai prejos de viaţa trăită în supunere faţă de Dumnezeu: „Sabatul a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru Sabat." [Marc. 2, 27.] Slujba la templu nu poate compensa deficienţa morală: „Dacă îţi aduci darul la altar, şi acolo îţi aduci aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă-ţi darul acolo înaintea altarului, şi du-te întâi de împacă-te cu fratele tău; apoi vino de adu-ţi darul." [Mat. 5, 23-24.]

Simpla lege în sine nu duce decât la ipocrizie. Cine face lucrurile doar pentru a se conforma legii, caută să ascundă răul pe care fiinţa lui îl întruchipează cu adevărat. Despre cei ce respectă legea, dar au pierdut partea lăuntrică a lucrurilor, Iisus spune: „Voi lăsaţi porunca lui Dumnezeu, şi ţineţi datina aşezată de oameni." [Marc. 7, 8.] El le mai spune oamenilor şi să se păzească de cărturarii cărora le place „să umble în haine lungi, şi să le facă lumea plecăciuni prin pieţe" şi care „umblă după scaunele dintâi în sinagogi, şi după locurile dintâi la ospeţe", care „casele văduvelor le

secătuiesc, şi fac rugăciuni lungi de ochii lumii". [Marc. 12, 38-40.]

Astfel, una din trăsăturile esenţiale ale acestui etos al Împărăţiei Domnului o reprezintă libertatea cu care acţionează Iisus. Ea nu se întemeiază pe lege, ci pe iubire. Dar iubirea nu nimiceşte nici o lege adevărată, ci o interceptează şi o menţine în limite. De aici şi purtarea lui Iisus care stârnea pretutindeni indignare: el participă la ospeţe; acceptă ca o femeie să risipească mirul pentru a-i unge picioarele: „Ea a făcut un lucru frumos faţă de Mine" [Marc. 14, 6]; vorbeşte cu păcătoasele şi o apără pe femeia păcătoasă care dovedeşte credinţă, spunând despre ea: „căci a iubit mult". [Luc. 7, 47.]

Iisus nu a propovăduit o etică nouă, ci a luat etosul biblic la fel de în serios, l-a purificat şi esenţializat la fel de mult după cum avea acesta să se împlinească în faţa lui Dumnezeu în Împărăţia lui. El a trăit acest etos fără să mai ţină seama de consecinţele sale în lume, căci lumea oricum se şi găseşte în faţa sfârşitului ei.

c) *Credinţa.* – Concluzia vestirii este aceasta: credeţi în Evanghelie. Se cere credinţă (*pistis*). E indispensabilă pentru ca omul să poată intra în Împărăţia lui Dumnezeu. Ea este condiţia mântuirii, şi în sine ea e de pe acum însăşi mântuirea.

Numai credinţei i se dezvăluie venirea Împărăţiei. Privind norii, oamenii află de venirea ploii, şi privind frunzele unui smochin de venirea verii, dar semnele venirii Împărăţiei lui Dumnezeu ei nu le văd. Adică: n-au credinţă. Adevăratul semn e Iisus însuşi, faptele şi Evanghelia lui. Dar numai credinţa îl vede pe Iisus. De aceea: „Ferice de acela pentru care Eu nu voi fi un prilej de poticnire." [Mat. 11, 6.]

Credinţa e viaţa omului care de pe acum se împărtăşeşte din Împărăţia lui Dumnezeu. Acestei credinţe i se dăruie cel mai de neînţeles lucru: „Toate lucrurile sunt cu putinţă

celui ce crede!" [Marc. 9, 23.] „Dacă va zice cineva muntelui acestuia: «Ridică-te şi aruncă-te în mare», şi nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ce zice se va face, va avea lucrul cerut." [Marc. 11, 23.] Când Iisus vindecă bolnavii, credinţa lor e condiţia ca tămăduirea să reuşească: „Credinţa ta te-a tămăduit." Iisus a lucrat prin sugestie, care pretutindeni în lume şi la fel şi în ziua de azi poate face să dispară, dar poate să şi producă anumite fenomene patologice. Numai cel ce „crede" are parte de un asemenea efect ale cărui limite îi sunt cunoscute experienţei noastre psihologic-medicale. Dar Iisus face mai mult decât făcătorii de minuni lucrând prin sugestie: el iartă păcatele. Paralizatului pe care-l vindecă îi spune: „Păcatele îţi sunt iertate!" A spus-o pentru că a văzut credinţa bolnavului. L-a vindecat pentru ca oamenii să vadă ce poate el face, şi să aibă astfel dovada atotputerniciei sale de a ierta păcatele.

Cel ce crede în Împărăţia Domnului ştie: Dumnezeu nu i se refuză celui ce-i cere. Nici chiar oamenii nu-l refuză pe cel ce-i roagă stăruitor: tatăl nu-i va da fiului înfometat o piatră; judecătorul o ajută pe văduvă să-şi obţină dreptul ei. Dar cu atât mai mult decât oamenii în răutatea lor ascultă Dumnezeu când e rugat: „Cereţi, şi vi se va da; căutaţi şi veţi găsi; bateţi, şi vi se va deschide." [Mat. 7, 7.]

Omul să accepte însă ce i se dăruie ştiind că nu a meritat-o: „După ce veţi face tot ce vi s'a poruncit, să ziceţi: «Suntem nişte robi netrebnici; am făcut ce eram datori să facem.»" [Luc. 17, 10.]

De aceea omul nu are voie să-i ceară socoteală lui Dumnezeu. Dumnezeu „face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni, şi dă ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi." [Mat. 5, 45.] Nu există gând omenesc care să poată distruge încrederea, omului nu-i e îngăduit să chibzuiască ce ar trebui să se întâmple după dreptate. Totul „este cu putinţă la Dumnezeu". Orice s-ar întâmpla, Dum-

nezeu ştie de ce se-ntâmplă, iar omul cu credinţă nu va descoperi nici chiar în nişte neaşteptate lucruri înfricoşătoare ori de-a dreptul de neînţeles vreo pricină împotriva lui Dumnezeu. În Iisus nu mai există nimic din gândurile unui Iov.

Expresia acestei credinţe e rugăciunea „Tatăl nostru". Trei rugăminţi sunt aici esenţiale: „vie Împărăţia Ta": Împărăţia lui Dumnezeu reprezintă unirea cu voia Domnului şi sfârşitul oricărui necaz, o dată cu sfârşitul lumii. – „Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi": eliberarea de grija pentru cele lumeşti nu-i posibilă decât prin credinţa în Dumnezeu. – „Iartă-ne nouă greşalele noastre... şi nu ne duce pe noi în ispită": curăţirea de păcate este calea ce duce în Împărăţia lui Dumnezeu, eliberarea de păcat n-o poate dărui decât Dumnezeu.

Pentru credinţă, Dumnezeu e totul aflat în toate. Lumea în limitarea şi vremelnicia ei nu-i decât semn. Domnul face să crească pe câmp crinii, nici o vrabie nu cade pe pământ fără voia lui, perii din capul omului sunt număraţi. În ciuda întrepătrunderii dintre semn şi fiinţarea al cărei semn este, totuşi caracterul de semn al oricărei fiinţări a lumii constituie separarea radicală dintre fiinţarea lumii şi Împărăţia lui Dumnezeu. Aceea e trecătoare, aceasta este, vine şi rămâne.

„Credinţă" e cuvântul ce exprimă raportarea biblică la Dumnezeu. Credinţa înseamnă dăruirea absolută în faţa voinţei Domnului şi încrederea de nezdruncinat în el. „Facă-se voia Ta" reprezintă în rugăciune expresia acestei încrederi. Credinţa înseamnă certitudine cu privire la Dumnezeu, certitudinea asupra relaţiei cu el, asupra iubirii lui Dumnezeu care-i susţine pe cei ce se roagă.

Credinţa trebuie să pătrundă fiinţa omului aşa cum pătrunde sarea bucatele. Dar credinţa nu-i deloc de la sine înţeleasă, ea nu poate fi produsă în mod intenţionat. Credinţa însăşi nu se-nţelege pe sine. E şovăielnică şi fra-

gilă. E falsificată de voinţa de a crede. E un dar şi nu o posesiune. „Cred, Doamne! Ajută necredinței mele!" (Marc. 9, 24.)

d) *Felul cum se împărtăşeşte Iisus oamenilor.* – Iisus nu propovăduieşte cunoaştere, ci credinţă. Ceea ce vrea el să spună îi rămâne ascuns omului necredincios, însă credinciosului i se dezvăluie – dar nici acestuia în enunţuri univoce, ci în pilde şi maxime pline de paradoxuri.

Fiind întrebat de ce vorbeşte în pilde, răspunde: „Vouă v'a fost dat să cunoaşteţi tainele Împărăţiei lui Dumnezeu, dar celorlalţi li se vorbeşte în pilde." [Luc. 8, 10.]

Iisus îşi concretizează ideile, îşi formulează plastic gândurile, îşi face cunoscute exigenţele prin anumite porunci. Fără de asta n-ar putea exista o comunicare eficientă. Dar tot ceea ce se spune în felul acesta atât de direct e încărcat de un sens care până la urmă se sustrage unei interpretări raţionale.

În formulările sale Iisus nu se fereşte de contradicţia logică. Spune de exemplu: „Cine nu este cu Mine, este împotriva Mea" (Mat. 12, 30), şi mai spune şi: „Cine nu este împotriva noastră, este pentru noi." (Marc. 9, 40.) Sau: „Nu vă împotriviţi celui ce vă face rău" [Mat. 5, 39] – şi: „N'am venit să aduc pacea, ci sabia." [Mat. 10, 34.] Acolo unde totul e semn, principiul contradicţiei încetează să mai fie valabil. În faţa noastră stă nu un sistem de gândire, ci o propovăduire prin semne.

2. *Viaţa lui Iisus.* – Iisus a crescut în Nazaret în Galileea, la mama sa Maria, împreună cu patru fraţi şi câteva surori. A deprins o meserie. Trebuie să fi beneficiat de o instruire în ştiinţa rabinică a Vechiului Testament. O impresie puternică i-a făcut sihastrul de la apa Iordanului, Ioan Botezătorul, cu predica sa despre venirea Împărăţiei lui Dumnezeu şi despre judecata de foc a Domnului, despre pocăinţă, botez şi iertarea păcatelor. Iisus a mers la Ioan spre a fi botezat. De acolo s-a dus în deşert. Reîntors, a intrat în viaţa publică pe când avea

în jur de treizeci de ani, a predicat în sinagogi, i s-a spus rabin, a colindat prin Galileea din loc în loc, având strânşi în jurul lui o serie de discipoli, a apărut în faţa oamenilor ca propovăduitor al sfârşitului lumii şi al Împărăţiei lui Dumnezeu, ca făcător de minuni care vindeca bolnavi, izgonea demonii, reînvia morţii, ca învăţător al unei vieţi supuse doar voinţei Domnului, indiferentă faţă de lume, conformându-se nelimitat unui etos al iubirii. Rudele lui îl socoteau nebun (Marc. 3, 21).

Din această întreagă perioadă a prezenţei sale publice, care poate că nu a durat decât câteva luni, însă cel mult trei ani, nu avem o imagine amănunţită decât asupra sfârşitului, a patimilor sale până la moarte (30 sau 33 d.H.), întâmplate în decurs de câteva zile: mersul la Ierusalim, curăţirea templului, cina cea de taină, trădarea şi prinderea sa, interogatoriile, verdictul sinedriului, decizia lui Pilat din Pont, răstignirea, înmormântarea. Lupta lui lăuntrică din grădina Ghetsimani, în timp ce toţi discipolii lui dorm, mormântul gol, toate acestea le-am asociat până-ntr-atât cu realitatea lui Iisus, încât abia dacă le mai putem despărţi.

Întrebarea este: de ce s-a dus Iisus la Ierusalim? Cu el era şi o mişcare populară, foarte mulţi se adunaseră în jurul lui. Intrarea sa în Ierusalim a fost un eveniment. Autorităţile publice erau îngrijorate din cauza tulburărilor iscate până atunci şi de alţi răzvrătitori ai poporului, tulburări care fuseseră înăbuşite prin violenţă. E adevărat că în cazul lui Iisus lipseşte orice semn al unei activităţi care să urmărească scopul politic al cuceririi puterii lumeşti. Dar atmosfera în general e de aşa natură, de parcă el ar fi vrut ca aici să se decidă ceva. Dar ce? Un răspuns dat de unii a fost că în aşteptarea venirii Împărăţiei lui Dumnezeu, mesajul propovăduit în chiar centrul vieţii evreilor, la Ierusalim, şi de Paşti, trebuia să ajungă pe cât posibil la toţi, spre mântuirea lor. Sau alţii au fost de părere că Iisus ar fi fost dezamăgit de nevenirea

sfârşitului lumii, că a înţeles (călăuzindu-se după imaginea Robului lui Dumnezeu din Deuteroisaia) că Dumnezeu îi cere jertfa pieirii sale trupeşti prin mâna puterilor acestei lumi, pentru ca astfel să facă să vină de îndată Împărăţia Domnului; că el ar fi aşteptat această venire până în ultimul său moment şi că, încercat de o ultimă dezamăgire, a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentruce M'ai părăsit?" Dar toate acestea nu sunt decât presupuneri. Certă e însă activitatea desfăşurată de Iisus – venirea lui în alai la Ierusalim şi propovăduirea din capitală –, şi de asemenea şi apariţia unei mişcări populare.

Purtarea lui Iisus nu-i lipsită de prudenţă. El nu merge orbeşte la pieire. Discipolilor le recomandă să fie prudenţi: „Eu vă trimit ca pe nişte oi în mijlocul lupilor. Fiţi dar înţelepţi ca şerpii, şi fără răutate ca porumbeii" [Mat. 10, 16], şi într-un mod încă şi mai decis: „Să nu daţi câinilor lucrurile sfinte, şi să nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare, şi să se întoarcă să vă rupă." [Mat. 7, 6.] Iisus a călătorit prin Galileea pe cât posibil în taină, atunci când a existat primejdia ca el să fie ucis ca şi alţi profeţi, din porunca lui Irod care era neliniştit. Ajuns la Ierusalim nu se lasă atras în capcane. Celor care i-au pus întrebarea cu privire la plata birului, vrând astfel să-l provoace să ia o atitudine care să-l facă vinovat fie faţă de romani, fie faţă de evrei, el le-a răspuns cu înţelepciune, referindu-se la chipul întipărit pe monede: „Daţi dar Cezarului ce este al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu." Deoarece în timpul zilei apărea la Ierusalim în faţa unei mulţimi din mijlocul căreia nu cutezau să-l aresteze, au trebuit să-l caute noaptea, când el se ascundea în mereu alte locuri. Cum ar fi trebuit ca el să procedeze în cazul unei arestări, dacă trebuia cumva opusă o rezistenţă, asta nu fusese discutat mai înainte, oricum discipolilor aceasta nu le era limpede. Iisus ceruse să fie cumpărate săbii (Luc. 22, 36-38). Totuşi se lasă arestat fără împotrivire. Un discipol trage sabia şi-i taie urechea unuia din zbiri. Iisus nu-l mustră, dar spune: „Lăsaţi-i! Până aici!" (Luc. 22, 51.)

De câte ori își face apariția în Ierusalim, lucrurile se petrec pe față. Intrarea în Ierusalim se cere pregătită. Curățirea templului de vânzători o întreprinde în virtutea dreptului de conducător al comunității religioase iudaice, drept pe care-l revendică pentru sine. Nu există însă claritate juridică în privința naturii acestei revendicări. Sinedriul îl socotea a fi un rebel împotriva teocrației evreilor și un blasfemator. Romanii îl considerau ca pe un posibil agitator politic. Iisus însuși a evitat o mărturisire cu privire la cum trebuie înțeleasă persoana lui. Doar la sfârșit, după cum ne relatează Evangheliile, la întrebarea marelui preot dacă el este Hristosul el a răspuns că da, iar la întrebarea lui Pilat: „Ești Tu Împăratul iudeilor?" i-a răspuns: „Tu o spui." Inscripția de pe cruce dovedește că a fost condamnat ca pretendent la domnie.

Dacă Iisus nu a fost un politician *activ* (n-a fost unul din așa-numiții zeloți), dacă nu urmărea o revoluție socială, și nici nu căuta cu tot dinadinsul martiriul pentru mărturisirea credinței sale, dacă ducea o viață în credință, așteptând dar nu forțând lucrarea Domnului, dacă îi era străină orice atitudine demonstrativă, dimpotrivă el supunându-se în tot ce făcea voinței lui Dumnezeu – atunci acțiunile sale sunt greu de înțeles. Căci prin violență (curățirea templului, mișcarea populară) el a stârnit violența împotriva sa. Cele îndurate de el au fost rezultatul faptelor sale. Există aici o caracteristică de luptător pe care o învederează și alte manifestări ale personalității sale.

Conștiința de sine a lui Iisus nu-i câtuși de puțin limpede. În timpul propovăduirii sale trebuie să fi perceput distanța dintre ceea ce era el însuși, ce vedea și ce urmărea, și ceea ce înțelegeau ceilalți din asta. Oamenii îl urmau probabil cu exaltare, în felul lor aveau nevoie de el. A trebuit să rabde că ei se țineau după el, că-l înălțau tot mai mult deasupra lor. Dar procesul dezvoltării conștiinței sale de sine nu-i clar. Contradictorietatea afirmațiilor nu face

decât să ne indice că acest proces a existat, şi că poate nici nu ajunsese pe deplin la o încheiere. De aceea din natura lucrurilor nu reiese cu certitudine, ce a crezut Iisus despre sine însuşi şi ce a urmărit el. Să ne reamintim de câteva din spusele sale.

Expresiile: „Am venit să...", sau „Dar Eu vă spun..." definesc conştiinţa chemării sale. Caracterul extraordinar al fiinţei sale el îl exprimă în parabole despre lumină şi foc: „Oare lumina este adusă ca să fie pusă supt baniţă, sau supt pat? Nu este adusă ca să fie pusă în sfeşnic?" [Marc. 4, 21.] „Cine este aproape de Mine, este aproape de foc, dar cine este departe de Mine, este departe de Împărăţie." [După ediţia în traducerea germană a lui Hennecke din Scrierile apocrife, p. 35.] „Eu am venit să arunc un foc pe pământ." (Luc. 12, 49.) Dacă indiferenţa sau dispreţul pe care i-l arătau cei ce-l cunoşteau mai de mult contrasta puternic cu conştiinţa lui de sine, atunci spunea: „Un prooroc nu este dispreţuit decât în patria Lui, între rudele Lui şi în casa Lui" [Marc 6, 4] şi se mira de necredinţa lor şi de faptul că nu putea săvârşi acolo minuni.

Mai întâi conştiinţa de sine a lui Iisus a evoluat ajungând la treapta conştiinţei chemării sale, aceea de vestitor al adevărului, şi de aici la conştiinţa de a fi profet, iar în cele din urmă a ajuns poate la cea de Mesia [Hristos]. Reprezentările existente în proorociri au oferit forma: „Împăratul" lumesc-divin al vremii sfârşitului, cel din neamul lui David; îngerul apărând la sfârşitul lumii ca „Fiu al Omului" în profeţia lui Daniel; Robul lui Dumnezeu, mântuitorul ce pătimeşte, moare, reînvie, din Deuteroisaia. Toate aceste reprezentări se întrezăresc în cuvintele lui Iisus. Cel mai des el se numeşte Fiul Omului: „Vulpile au vizuini, şi păsările cerului au cuiburi; dar Fiul Omului n'are unde-Şi odihni capul." (Mat. 8, 20.) Apariţia lui Iisus la Ierusalim trebuie să fi ascuns ceva ce a făcut posibilă acuzaţia că el ar ridica

pretenţii la domnie, chiar dacă aceasta răstălmăcea înţelesul pe care-l aveau pentru Iisus faptele sale.

S-a considerat oare Iisus în mod hotărât drept Mesia? Iisus nu vroia ca oamenii să vorbească despre el ca despre Mesia. I-a certat pe unii care i se adresau numindu-l „fiul lui David“. Există o scenă faimoasă, în care Iisus întreabă: „«Dar voi... cine ziceţi că sunt?» Simon Petru, drept răspuns, I-a zis: «Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!» Iisus a luat din nou cuvântul, şi i-a zis: «Ferice de tine, Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea şi sângele ţi-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri.»“ [Mat. 16, 16-17.] Şi Iisus le-a poruncit în continuare discipolilor săi să nu spună nimănui că el e Hristos. Cuvinte ca cele ce urmează nu mai au însă tonul spuselor lui Iisus, ci de pe acum au un caracter teologic: „Nimeni nu cunoaşte deplin pe Fiul, afară de Tatăl; tot astfel nimeni nu cunoaşte deplin pe Tatăl, afară de Fiul, şi acela căruia vrea Fiul să i-L descopere.“ [Mat. 11, 27.] În schimb cuvintele următoare, pe care nici un credincios creştin nu le-ar fi putut imagina el însuşi, îi aparţin desigur în mod real: „«Pentruce Mă numeşti bun?» i-a zis Iisus. «Nimeni nu este bun decât Unul singur: Dumnezeu.»“ (Marc. 10, 18.)

Rezultatul este acesta: în totalitatea lor, spusele lui Iisus îl pun pe cel ce vrea să ştie lucruri precise în faţa unei neclarităţi, căci Iisus nu s-a fixat asupra unor formule. În timpul activităţii sale, el n-a meditat într-un mod definitiv asupra persoanei sale. Nici nu trebuie ca el să fi avut o conştiinţă de sine definitivă. Din raţiuni dogmatice, problema pare să fie greşit pusă.

În viaţa lui Iisus aşa cum ne este povestită în Evanghelii apar evenimente, scene şi pasaje de text care sunt pe drept cuvânt înţelese de critica istorică ca fiind transpuneri din Vechiul Testament. Au fost recunoscute în viaţa lui Iisus anumite presupuse profeţii, ele fiind cu bună-credinţă prezentate drept reale – ca de exemplu cea despre tocmeala

cu privire la hainele lui Iisus [v. Ioan 19, 24.] În anumite cazuri însă metoda critică nu poate stabili în nici un fel cum s-au petrecut lucrurile cu adevărat. De exemplu:

Se crede că lupta cu sine însuşi a lui Iisus din grădina Ghetsimani n-ar reprezenta relatarea unui observator interesat de aspectul uman, care să-l fi văzut pe Iisus cum şovăie, se împotriveşte şi-şi manifestă slăbiciunea (cine, de altfel, ar fi putut să vadă, să observe şi să relateze toate astea?); dimpotrivă, faptul că aşa s-ar fi petrecut lucrurile nu ar constitui decât o invenţie ce urmărea să confirme voinţa lui Dumnezeu aşa cum fusese ea revelată în Vechiul Testament. Iar ultimul strigăt al lui Iisus pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentruce M'ai părăsit?" ar trebui de asemenea interpretat conform acestei metode. După moartea lui Iisus creştinii au crezut că pot înţelege din Vechiul Testament că Iisus a fost cutremurat şi că s-ar fi jelit, şi că în această situaţie el ar fi căutat şi găsit o consolare în rugăciune. În acest caz, ultima sa exclamaţie „nu este strigătul unui deznădăjduit, ci reprezintă începutul Psalmului 22, iar cel ce rosteşte acest Psalm nu se răzvrăteşte împotriva lui Dumnezeu, ci trăieşte şi moare împăcat cu Dumnezeu" (Dibelius).

N-am vrea să renunţăm la ideea că acestor relatări tulburătoare le şi corespunde cu adevărat o realitate decât numai dacă ar exista contraargumente stringente. Omul Iisus ne este arătat cu sufletul lui curat şi luptând lăuntric cu realităţile neaşteptate. Această luptă lăuntrică nu se încheie cu nici o conştiinţă de sine definitivă, cu nici o învăţătură dogmatică. În faţa neaşteptatului, a dezamăgirii crescânde, în faţa teribilului, lui Iisus nu-i rămâne decât rugăciunea: „Facă-se voia Ta."

3. *Înţelegerea personalităţii lui Iisus.* – Ce nu a fost Iisus, asta se poate spune cu uşurinţă. N-a fost un filosof care să gândească metodic şi să-şi construiască ideile în mod sis-

tematic. N-a fost un reformator social care să elaboreze planuri, căci a lăsat lumea să fie după cum era – oricum lumea şi ajunsese la capăt de drum. N-a fost un politician care să vrea să acţioneze transformator şi să reîntemeieze statul; nu s-a pronunţat niciodată asupra evenimentelor timpului. N-a întemeiat nici un cult religios, căci a participat la cultul iudaic în cadrul comunităţii israelite la fel după cum avea s-o mai facă un timp chiar şi comunitatea creştină primitivă de după el; n-a botezat pe alţii; n-a creat nici o organizaţie, nici o comunitate, nici o Biserică. La drept vorbind ce a fost el?

Putem încerca să-l caracterizăm pe Iisus în trei feluri. El poate fi cercetat psihologic în realitatea sa individuală; sau istoric, într-o conexiune spirituală vastă; sau într-un mod esenţializat, înlăuntrul propriei sale idei.

a) *Posibile aspecte psihologice.* – În *Anticrist* Nietzsche l-a descris pe Iisus ca tip psihologic: o capacitate de suferinţă şi o reactivitate extreme l-au marcat pe Iisus mergând până la ultimele consecinţe. Realitatea îi e insuportabilă. Nu vrea să fie atins de ea. Semnificaţia ei nu e decât aceea de parabolă. De aceea Iisus nu mai trăieşte în realitate, ci într-o abundenţă de semne, într-o fiinţare plutind în simboluri şi incomprehensibilităţi.

Pentru el moartea naturală nu-i o realitate, nu-i nici o punte, ori o trecere. Moartea aparţine şi ea lumii doar aparente, unei lumi ce nu slujeşte decât ca semn.

Orice adversitate, opoziţie, atingere potrivnică din partea realităţii îi este insuportabilă. De aceea el nu se împotriveşte. Cuvintele: „Nu vă împotriviţi celui ce vă face rău!“ sunt pentru Nietzsche cheia Evangheliei. Prin aceste cuvinte incapacitatea de împotrivire e ridicată la rangul de morală. Iisus nu se mânie pe nimeni, nu dispreţuieşte pe nimeni; nu-şi apără dreptul, nu recurge la justiţia tribunalelor şi nici nu se lasă folosit de aceasta

(cerinţa lui: „Să nu juraţi nicidecum!"). Lansează provocarea extremă, iar apoi mai suferă şi alături de cei ce-i fac rău, nu se apără, nu-i trage la răspundere pentru ceea ce fac, îi iubeşte.

Iisus nu neagă nimic, nici statul, nici războiul, nici munca, nici societatea, nici lumea. Negarea este pentru el imposibilitatea supremă. Nu poate contrazice pe nimeni. Pentru el nu mai există antagonisme. Poate simţi compătimire şi să se întristeze de orbirea celor ce nu se află laolaltă cu el în lumină, dar nu poate ridica vreo obiecţie.

Numai realitatea lăuntrică este realitate propriu-zisă, ea se numeşte viaţă, adevăr, lumină. Împărăţia lui Dumnezeu este o stare a inimii. Nu e aşteptată, e pretutindeni prezentă – şi nu-i nicăieri. Ea este această beatitudine a practicării căii vieţii. Împărăţia lui Dumnezeu nu se vădeşte prin minuni, nici prin răsplată şi făgăduinţă, nici prin Scriptură, ci îşi este ei înseşi dovada, minunea, răsplata. Dovezile existenţei Împărăţiei lui Dumnezeu sunt luminile lăuntrice, delectările, afirmările de sine – toate „dovezi ale puterii". Problema ce se pune e cum trebuie să trăieşti pentru a te simţi ca în cer, pentru a te putea simţi mereu divin, copil al lui Dumnezeu. Mântuirea e unica realitate. Restul nu-i decât semn spre a putea vorbi despre ea. Condiţia preliminară pentru a putea în general spune ceva este aceea că nici un cuvânt nu trebuie luat literal. Mântuirea e o credinţă ce nu se formulează pe sine şi nici nu poate fi formulată.

Iisus nu-i un erou, nu-i un geniu, mai curând i se potriveşte termenul de „idiot" (folosit de Nietzsche în sens vădit dostoievskian). Pentru Nietzsche, între predicatorul de pe Munte care propovăduieşte aceste învăţături, şi duşmanul de moarte al teologilor şi preoţimii, fanaticul ce se avântă la atac, e o contradicţie ireconciliabilă. De aceea, tot ceea ce în Evanghelii nu corespunde cu imaginea sa despre Iisus, Nieztsche o pune pe seama născocirilor comunităţii creştine primitive, angajată în lupte şi care de aceea avea nevoie de figura unui fondator războinic care să-i slujească drept exemplu.

Interpretarea lui Nietzsche nu va convinge desigur pe nimeni. Nu-i suficient să-l vezi pe Iisus din perspectiva unui Francisc de Assisi. E adevărat că din Evanghelii pot fi extrase şi aceste linii de contur. Dar nu sunt singurele. În Evanghelii îl întâlnim pe Iisus ca pe o forţă elementară, exprimată nu mai puţin desluşit în duritatea şi agresivitatea ei decât în acele trăsături ale unei blândeţi nesfârşite.

În Evanghelii se spune: „rotindu-şi privirile cu mânie peste ei", – „l-a certat", – „l-a mustrat". Căutând zadarnic roade într-un smochin îl blestemă să se usuce: „În veac să nu mai mănânce nimeni rod din tine!" [Marc. 11, 14.] De cei care nu împlinesc voia Tatălui ceresc, Iisus se va lepăda la Judecata de Apoi: „Vă spun că nu vă cunosc", le va porunci să plece din preajma lui. Vor fi aruncaţi „în întunerecul de afară: acolo va fi plânsul şi scrâşnirea dinţilor." [Mat. 25, 30.] Ameninţă: „De oricine se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, Mă voi lepăda şi Eu înaintea Tatălui Meu care este în ceruri. Să nu credeţi că am venit s'aduc pacea pe pământ; n'am venit să aduc pacea, ci sabia. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mamă-sa." [Mat. 10, 33-35.] El mustră cetăţile ce nu se pocăiesc: „Vai de tine, Horazine!... Vai de tine, Betsaido!... Vă spun că, în ziua judecăţii, va fi mai uşor pentru Tir şi Sidon decât pentru voi." [Mat. 11, 21-22.] Când Petru se-mpotriveşte cuvintelor lui Iisus, că Fiul Omului va pătimi mult, va muri şi va învia, Iisus îl ceartă: „Înapoia Mea, Satano!... Gândurile tale nu sunt gândurile lui Dumnezeu, ci gânduri de ale oamenilor." [Mat. 16, 23.] Iisus îi goneşte pe neguţători din templu cu forţa, cu biciul.

Nu-i cu putinţă să facem din Iisus o figură răbdătoare, moale, iubitoare, şi încă şi mai puţin un om surescitabil, incapabil de rezistenţă.

Dualitatea caracteristică a blândeţii şi a determinării absolute de a lupta se vădeşte în felul în care Iisus le cere oamenilor credinţă. El poate să spună: „Jugul Meu este bun, şi sarcina Mea este uşoară" [Mat. 11, 30], dar poate să şi ceară imperativ să fie urmat de îndată, fără şovăire şi pe deplin. Pe tânărul care mai întâi vrea să-şi îngroape tatăl îl ceartă: să lase morţii să-şi îngroape morţii şi să-l urmeze. Necredincioşilor le adresează un blestem cu cuvintele lui Isaia: „Veţi auzi cu urechile voastre, şi nu veţi înţelege... Căci inima acestui popor s'a împietrit." [Mat. 13, 14-15.] Îi mulţumeşte lui Dumnezeu că a ascuns adevărul de cei înţelepţi şi pricepuţi şi că în schimb li l-a descoperit pruncilor.

Am vrea să ştim cum arăta Iisus. În traducerea slavă din Iosif, Eisler a dat peste o descriere: Iisus era mic de statură, înalt de trei coţi, cocoşat, avea pielea de culoare închisă, o faţă prelungă, sprâncenele îmbinate, părul rar îl purta după obiceiul nazarinenilor, barba era firavă. – Descrierea aceasta conţinută în relatarea istorică este totuşi, în ciuda vechimii ei, foarte îndoielnică. Ea aparţine categoriei acelor descrieri fizionomice imaginare uzuale în vremea Antichităţii. Ea este cronologic prima din numeroasele descrieri foarte divergente ale fizionomiei lui Iisus. E greu să te sustragi impresiei lăsate de acele descrieri imaginare ce-ar fi putut să coincidă cu realitatea, după cum se întâmplă şi în cazul acestei vechi relatări amintite. Menţionez aici în mod deosebit şi tablourile cu Iisus ale lui Rembrandt, care s-au născut din percepţiile avute de pictor în ghetou – expresia lor e de o minunată profunzime, plină de forţă şi blândeţe, ştiutoare şi încărcată de suferinţă. Ele zugrăvesc un suflet curat.

b) *Aspecte istorice.* – Iisus reprezintă o apariţie a Antichităţii târzii, la marginea lumii elenistic-romane. Într-o epocă istorică aflată în lumină, Iisus trăieşte abia observat, în

obscuritate. El, care nu-i de fel un om calculat, nici nu poate aparţine de lumea realistă şi raţionalizată a unei puteri calculate. Se înşală în privinţa tuturor realităţilor materiale şi va trebui să eşueze sub aspectul fiinţării în lume.

În comparaţie cu profeţii iudaici arhaici, care-ţi lasă o impresie de încremenire, el este adâncit în sine, plin de înţelesuri şi mobil. Dacă-l comparăm însă cu lumea elenistic-romană ce-i era străină, el e arhaic-primordial ca începutul dintâi.

S-a făcut încercarea de a-l înţelege pe Iisus ca pe unul din tipurile de oameni şi grupuri de oameni agitate de idei religioase şi politice, răspândite în vremea sa. S-a spus că ar fi fost un reprezentant al mişcării apocaliptice generale din Asia de Sud-Vest; că ar fi fost apropiat de acele secte liniştite ce-şi căutau mântuirea trăind în curăţie şi frăţie cum erau esenienii; că s-ar situa în rândurile acelor mişcări populare de pe teritoriul evreilor care pe atunci îl tot aşteptau pe Mesia, pe împăratul lor şi restauratorul iudaismului; că ar aparţine profeţilor itineranţi despre care ne relatează Celsus – nişte oameni care cerşesc prin cetăţi, temple şi tabere de război, făcând proorociri, declarând că sunt trimişii lui Dumnezeu, pretinzând că-i salvează pe ceilalţi şi blestemându-i când nu li se acordă cinstire; s-a crezut că în el existau trăsături ale felului de trai al acelor meşteşugari care colindau deşertul, trăind senin printre beduini într-o sărăcie desăvârşită, şi care asistau ca spectatori, fără să ia parte, la luptele dintre beduini, oferind apoi răniţilor de ambele părţi îngrijiri medicale, reuşind să se strecoare în mod paşnic, fără violenţă şi împotrivire, de-a dreptul printre rândurile de luptători.

E posibil ca Iisus să aibă câte ceva în comun cu toate aceste tipuri. Modul de viaţă şi de gândire al acestora prezintă unele categorii în cadrul cărora s-a desfăşurat pe undeva şi existenţa lui Iisus. Dar chiar şi percepând astfel

lucrurile, realitatea lui Iisus tot va răzbate din toate acestea ca un eveniment de o altă semnificaţie şi origine, şi de un cu totul alt rang. Figura lui Iisus revelează întinderi şi profunzimi ce le erau străine acelor tipuri. Toţi cei care au apărut în chip de Mesia au fost executaţi şi daţi uitării; nu mai erau credibili de vreme ce eşuaseră. Toate acele tipuri de oameni agitaţi de idei religioase s-au pierdut în ciudăţenii şi lucruri neesenţiale. Faptul că asupra lui Iisus poate cădea o lumină proiectată din direcţia atâtor tipuri eterogene între ele, ne dovedeşte că el nu aparţine nici unuia dintre ele.

S-a spus, şi poate pe drept cuvânt, că Iisus nu aduce nimic nou în tot ce priveşte conţinutul transmisibil al învăţăturii sale. El trăieşte în sfera de cunoştinţe a lumii sale înconjurătoare, se foloseşte de ideile transmise. Trăieşte cu o extraordinară forţă înlăuntrul ideii iudaice a lui Dumnezeu. Nu s-a gândit niciodată să se despartă de această credinţă iudaică. Dimpotrivă trăieşte în această credinţă precum vechii profeţi, în opoziţie cu încremenirea în dogme a preoţimii. Din punct de vedere istoric este ultimul dintre profeţii iudaici. De aceea se şi referă în mod explicit şi adeseori la ei.

Dar chiar şi numai această lume înconjurătoare în care trăieşte el face să apară o deosebire între vechii profeţi şi Iisus. Aceia au trăit în statul încă independent al iudeilor şi au asistat la pierderea acelui stat. Iisus în schimb trăieşte în sânul unei teocraţii iudaice dependente din punct de vedere politic şi stabilizate de secole încoace. El aparţine acelei perioade de cinci sute de ani aflată între perioada de independenţă politică a iudeilor şi diaspora definitivă de după distrugerea Ierusalimului –, aparţine acelor secole în care au apărut mulţi dintre psalmii cei mai evlavioşi, sau Iov. Teocraţia iudaică l-a exclus pe Iisus din rândurile ei, aşa după cum preoţimea din temple încercase s-o facă în

vremea regilor cu vechii profeţi. Cărturarii Legii aflaţi în diaspora, care acceptaseră o dată cu canonul ebraic şi pe vechii profeţi, nu-l mai puteau însă accepta pe Iisus deoarece între timp el ajunsese datorită altora în centrul unei religii universale.

Din punct de vedere istoric credinţa în Dumnezeu a lui Iisus reprezintă una din marile creaţii ale religiei biblice iudaice.

Dumnezeul lui Iisus, Dumnezeul Bibliei, nu mai este unul din acei zei orientali din care provenise odinioară Iehova, şi al cărui caracter de cruzime orientală şi poftă de jertfe se pierduseră cu încetul în ideea profundă de jertfă a profeţilor care aveau să-şi rostească ultimul lor cuvânt prin Iisus. Acest Dumnezeu nu este nici una din acele figuri mitice măreţe prin care devin perceptibile forţele elementare ale fiinţării umane, acestea fiind astfel totodată potenţate şi dirijate – cum ar fi Atena, Apolo şi toţi ceilalţi zei, ci este Unul, Cel fără de chip, neconfigurat. Acest Dumnezeu nu-i nici o putere universală pur şi simplu, nici raţiunea universală a filosofiei greceşti, ci o persoană care acţionează. Nu este nici acea fiinţare insondabilă cu care omul aflat în stare de meditaţie ajunge într-o uniune mistică, ci este Alteritatea la modul absolut, în care poţi crede dar care nu poate fi văzută. El este transcendenţa absolută, dinaintea lumii şi în afara ei, Creatorul lumii. În raport cu lumea şi oamenii el este voinţa: El o cere, şi lucrul se-ntâmplă; El porunceşte, şi lucrul se face. De neînţeles în hotărârile sale, el e obiectul unei desăvârşite încrederi, şi supuneri. Este judecătorul în faţa căruia omul e dezgolit până în cele mai ascunse gânduri ale sale şi căruia trebuie să-i dea socoteală. Este tatăl care iubeşte şi iartă, în faţa căruia omul se ştie a fi copilul lui Dumnezeu. Dumnezeu e bănuitor şi aspru, dar totodată plin de har şi îndurare. Stăpânirea şi-o exercită din depărtare, e străin şi inaccesibil; e foarte aproape de om, vorbeşte şi cere dinlăuntrul inimii omului.

E Dumnezeul viu, de care omul se simte pătruns în mod personal, şi nu intangibil şi mut ca acea Fiinţă Unică concepută speculativ.

Cel în care crede Iisus e Dumnezeul Vechiului Testament; Iisus înfăptuieşte vechea religie profetică. Iisus e, precum Ieremia, iudeul pur, neîncătuşat de nici un fel de legături ale legii, riturilor, cultului, care totuşi nu respinge toate aceste forme, ci le aşază sub semnul voinţei prezente a lui Dumnezeu. Iisus înfăptuieşte încă o dată credinţa profetică transmisă de-a lungul veacurilor, care l-a susţinut şi pe el şi reuşeşte până în ziua de astăzi să-i mai susţină pe oameni.

c) *Esenţa ideii.* – Viaţa lui Iisus e de parcă ar fi străluminată de Divinitate. El este în orice clipă aproape de Dumnezeu – pentru el nimic în afară de Dumnezeu şi voia lui Dumnezeu nu are vreo însemnătate. Ideea de Dumnezeu e necondiţionată, dar criteriile care decurg din ea condiţionează orice alt lucru. De acolo provine şi cunoaşterea simplităţii atotîntemeietoare.

Esenţa acestei credinţe e libertatea. Căci trăind în această credinţă ce vorbeşte de Dumnezeu, sufletul aflat în cuprinzătorul absolut [*schlechthin Umgreifenden*] se lărgeşte. Trăind fericirea şi nenorocirile acestei lumi, sufletul devine conştient de sine. El nu poate fi ţinut încătuşat de ceea ce nu-i decât limitat, nu-i decât lume. Forţa nesfârşită a sufletului creşte din dăruirea sa pe fondul unei încrederi ce nu mai este comprehensibilă: căci şi în starea de cea mai mare moliciune a inimii neîntărite, în toiul cutremurării nimicitoare, sufletul poate deveni conştient de a-şi fi fost dăruit sieşi de Dumnezeu. Când omul are credinţă, el ajunge să fie cu adevărat liber.

Această certitudine a lui Iisus în privinţa lui Dumnezeu îngăduie o atitudine sufletească ce este în sine incomprehensibilă. Omul rămâne în lume, participă ca fiinţare temporală

în lume [*Zeitdasein*], dar netulburat de ea, cuprins cum e de tulburarea în faţa unui fond ultim profund care nu mai e lumesc. Aflat în lume, el e dincolo de ea. În starea de desprindere a fiinţării sale de lume el este cumva – nedemonstrabil, neconstatabil, el însuşi îndoindu-se de asta încă din clipa în care o spune – independent de lume.

Această independenţă pe care şi-o păstrează în cufundarea în lume [*Welteinsenkung*] determină miraculoasa stare de detaşare a lui Iisus. Pe de-o parte nici lucrurile lumeşti nu mai pot ademeni înspre absoluturi limitate [*endliche Absolutheiten*], nici cochiliile lumeşti ale ştiinţei înspre ştiinţa totală, nici regulile şi legile înspre încremenirea în lucrurile calculabile. Aceste seducţii eşuează din cauza libertăţii ce izvorăşte din certitudinea asupra lui Dumnezeu. Pe de altă parte, propria fiinţă e receptivă în faţa lumii, ochiul deschis în faţa tuturor realităţilor, şi mai ales a celor ale sufletului oamenilor, ale adâncurilor inimii lor, ce nu-i pot ascunde nimic clarviziunii lui Iisus.

Când ideea de Dumnezeu, oricât ar fi ea de incomprehensibilă, a pătruns în sufletul omului, atunci apare acea nelinişte de a nu-l pierde pe Dumnezeu, şi imboldul neîncetat de a face ceea ce trebuie făcut pentru ca Dumnezeu să nu dispară. De aceea spune Iisus: „Ferice de cei cu inima curată, căci ei vor vedea pe Dumnezeu!" [Mat. 5, 8.]

Dar acum se petrece ceva cu Iisus ce nu există în Vechiul Testament decât în germene. Gravitatea ideii de Dumnezeu duce la Iisus la un radicalism deplin. Dumnezeu, care cu toate astea nu este pentru Iisus o prezenţă întruchipată nici în viziuni, şi nici în vocile auzite, poate pune sub semnul întrebării absolut totul din lume: lucrurile sunt aduse în faţa scaunului său de judecată. Felul în care Iisus, în certitudinea sa asupra lui Dumnezeu, a făcut asta, e înfricoşător. Cine e în stare să citească asta în Evangheliile sinoptice continuând să se menţină într-o stare netulburată,

multumit pe mai departe cu existenţa sa, acela e orb. Iisus a ieşit din cadrul tuturor rânduielilor reale ale lumii. El vede că toate rânduielile şi obiceiurile au ajuns fariseice, şi indică acea origine dinspre care se produce topirea lor. În mod definitiv, nelimitat îi e sustras terenul de sub picioare oricărei realităţi lumeşti. Absolut toate rânduielile, legăturile pioase, legăturile stabilite prin reglementări, prin legi morale raţionale, se prăbuşesc. În faţa imperativului de a-l urma pe Dumnezeu în Împărăţia lui, toate celelalte îndatoriri sunt nule. Munca necesară traiului, jurămintele depuse în faţa tribunalelor, apărarea propriilor drepturi, a proprietăţii, toate acestea sunt nule. Credinciosul se cuvine să moară din cauza puterilor acestei lumi, să piară de pe urma suferinţei, a persecuţiilor, maltratării, înjosirii. „Nicăieri altundeva nu s-au spus lucruri mai revoluţionare, căci tot ceea ce-i îndeobşte valabil e aici tratat ca fiind indiferent şi de neluat în seamă." (Hegel)

Deoarece Iisus se situează la extrema lumii, este excepţia, aici se vădeşte şansa a tot ceea ce raportat la criteriile lumii e socotit a fi vrednic de dispreţ, de condiţie joasă, bolnav, urât, trebuind eliminat şi exclus prin rânduieli – anume şansa fiinţării umane înseşi în orice fel de condiţii. Iisus atrage luarea-aminte asupra acelui spaţiu unde, oricare i-ar fi eşuarea, omului i se deschide totuşi un cămin.

Iisus a străpuns stavilele pornind înspre acel loc de unde nu doar că tot ce se cheamă lume rămâne în umbră, dar locul însuşi nu-i nimic altceva decât lumină şi foc – în pildă –, şi iubire şi Dumnezeu – în realitate. Acest loc, perceput ca un loc în lume, nu este în fapt un loc. Raportând la criteriile lucrurilor ce aparţin de lume, omul n-ar putea decât să-l înţeleagă greşit. Văzut din perspectiva lumii, locul acesta e o imposibilitate.

Dacă însă tot ce-i aici origine, centru, coeziune se arată în lume prin Iisus şi cuvântul său, atunci asta nu se poate

petrece decât pe cale indirectă. Şi lucrurile se petrec astfel încât până şi nebunia din lume va mai trebui cercetată cu privire la posibilul adevăr pe care l-ar putea conţine. Ele se petrec astfel încât raportate la cognoscibilul raţional, acţiunea şi cuvântul apar ambele ca fiind în sine contradictorii. În Iisus există lupta, duritatea, alternativa necruţătoare, – şi totodată nesfârşita blândeţe, renunţarea la orice luptă, îndurarea cu oricine se simte pierdut. El este luptătorul ce provoacă, şi cel ce rabdă în tăcere.

Radicalismul certitudinii asupra lui Dumnezeu a cunoscut datorită lui Iisus o intensificare încă nemaiîntâlnită până la el, tocmai prin acea aşteptare a unui sfârşit iminent al lumii. În sensul ştiinţei cosmice această iminenţă s-a dovedit a fi o eroare. Dacă însă realitatea sfârşitului lumii rămâne absentă, asta totuşi nu anulează înţelesul ideii esenţiale. Fie că lucrul s-ar petrece chiar acum, fie că abia după foarte multă vreme – sfârşitul acesta îşi aruncă lumina şi umbrele sale, îşi lansează întrebarea sa tuturor lucrurilor, cere luarea unei decizii. Eroarea cu privire la actualitatea materializată a sfârşitului lumii a făcut ca prin imperativitatea acestei materializări adevărul să iasă la iveală: omul trăieşte, în fapt, aflându-se mereu în faţa acelei limite extreme pe care necontenit o ascunde de sine. Lumea nu-i începutul şi sfârşitul lucrurilor, omul e supus morţii, însăşi omenirea nu va dura la nesfârşit. În această situaţie există un sau-sau: pentru Dumnezeu, sau împotriva lui Dumnezeu, bine sau rău. Iisus îi aminteşte omului de această limită extremă.

De esenţa ideii lui Iisus ţine suferinţa – suferinţa cea mai îngrozitoare, neîngrădită, fără de limite, care se împlineşte în moartea cea mai crâncenă. Cuvintele lui Iisus pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M'ai părăsit?", care sunt totodată şi cuvintele de început ale Psalmului 22, exprimă împreună cu acest psalm o stare de suferinţă

extremă. Nu e o acceptare răbdătoare a suferinţei, ci un strigăt către Dumnezeu, dar e şi credinţa, în plină suferinţă, pusă numai în Dumnezeu, în ceea ce este înainte de orice lume şi după orice lume.

În acel psalm ne vorbeşte un om aflat în cea mai mare nevoie: Sunt vierme, nu om, ajuns de ocara oamenilor şi dispreţuit. Cei răi îi dau târcoale. Deschid gura împotriva sa ca leul. „Am ajuns ca apa, care se scurge, şi toate oasele mi se despart; mi s'a făcut inima ca ceara, şi se topeşte înlăuntrul meu." I se adresează lui Dumnezeu, căci „nimeni nu-mi vine în ajutor". Dar: „Strig ziua, Dumnezeule, şi nu-mi răspunzi." În toiul acestei muţenii şi linişti, al acestei abandonări în starea de neputinţă, se produce dintr-o dată întorsătura: „Totuş Tu eşti Cel Sfânt... În Tine se încredeau părinţii noştri." [Ps. 22.] Dumnezeu a dat ascultare nefericiţilor care au înălţat strigăte către el. Şi poetul altui psalm e încredinţat: „Domnul este Păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic. (...) Chiar dacă ar fi să umblu prin valea umbrei morţii, nu mă tem de niciun rău, căci Tu eşti cu mine." [Ps. 23.]

Esenţială în această naştere a certitudinii asupra lui Dumnezeu dintr-o nelimitată conştiinţă a suferinţei e mai întâi totala abandonare de sine în faţa suferinţei; mai întâi omul se percepe ca vierme, el nu-şi afirmă demnitatea şi statornicia sa; apoi are conştiinţa însingurării sale absolute, părăsit de popor şi neocrotit înlăuntrul unei idei naţionale sau a altor idei de colectivitate; iar în cele din urmă, conştiinţa de a fi fost părăsit de Dumnezeu. Nu este posibil să împingi mai departe suferinţa omului. Din acest punct extrem, şi abia de aici, se produce întorsătura: devine posibil strigătul adresat lui Dumnezeu, devine posibil să-ţi exprimi neputinţa de a mai îndura muţenia lui –, apoi însă cuvintele: Tu eşti totuşi cel sfânt; şi până la urmă, dacă nu

poporul atunci cel puţin părinţii: ei s-au încrezut în Dumnezeu; iar la sfârşit – calmul încrederii în temeiul intangibil.

Această capacitate de suferinţă şi autenticitate a suferinţei este unică în istorie. Grozăvia nu-i acceptată senin, nu-i suportată răbdător, nu-i ascunsă. Se stăruie asupra realităţii suferinţei, e exprimată deschis. Omul îndură până la nimicire, când – dinlăuntrul încredinţării sale că e pierdut şi abandonat – se face simţit acest minim al unui fundament care înseamnă apoi totul: Divinitatea. În plină muţenie, şi când nimic nu se vede, nimic nu are chip, ea totuşi rămâne unica realitate. De tot acest realism absolut al grozăviilor nedisimulate ale fiinţării în lume se leagă reazemul pe care omul şi-l află în incomprehensibilul absolut.

După criteriile unui etos eroic şi stoic, nu există nici o „demnitate" în felul acesta al omului de a se simţi abandonat, mai întâi lipsit de orice reazem lăuntric, şi nici în exprimarea acestei stări de abandonare, iar apoi nici în tăria reazemului ce se face dintr-o dată simţit ca prin miracol. Dar acel alt tip de etos al demnităţii fie că cedează atunci când se află în zona unei realităţi extreme, fie că se cufundă într-o stare de încremenire neparticipativă.

Iisus reprezintă o culme a capacităţii de a suferi. Trebuie cercetată esenţa iudaică de-a lungul veacurilor, pentru a putea descoperi esenţa lui Iisus. Dar Iisus nu a îndurat în mod pasiv. El a acţionat şi prin aceasta şi-a provocat suferinţa şi moartea. Suferinţa lui nu este o eşuare arbitrară, ci una autentică. În faţa unei lumi ce nu îngăduie decât condiţionarea, şi al caracterului lumesc al Bisericii (existente pe atunci sub forma teocraţiei iudaice ce avea să fie determinantă pentru Bisericile ulterioare), el îşi expune necondiţionarea ce-i este proprie. Realitatea sa constă în cutezanţa de a pune în joc totul pentru împlinirea misiunii lui Dumnezeu: spunând adevărul şi trăind în adevăr. Aces-

ta-i curajul profeţilor evrei: nu e cel din oglinda faimei unor fapte mărețe, a faimei unei morți viteze în conștiința posterității, ci curajul omului dovedit exclusiv în fața lui Dumnezeu. În Cruce, realitatea esențială a veșniciei e contemplată în temporalitate. În această structură prefigurată, în Cruce, procesul de asigurare a adevărului se produce în eșuarea a tot ceea ce înseamnă lume.

Experiența iudaică a suferinței reprezintă un element al religiei biblice vechi-testamentare, iar aceasta constituie nucleul tuturor religiilor creștine, iudaice, islamice cu abundența veșmintelor lor istorice, a răstălmăcirilor și alterărilor lor, așa încât nici una din ele nu poate spune că s-ar afla în posesia adevăratei religii biblice, a celei care totuși susține întregul. Nu se poate vorbi propriu-zis despre această religie biblică fără a-ți asuma riscuri. Dar poate că e îngăduit să spui următoarele: nu Hristos, această creație a comunității creștine primitive și a lui Pavel, îi e comun întregii religii biblice – la fel de puțin ca și legea iudaică ori caracterul național al religiei iudaice și al multor religii protestante. Comună le este ideea de Dumnezeu și Crucea — asta în măsura în care prin Iisus se manifestă ultima întruchipare a ideii iudaice a Robului lui Dumnezeu ce pătimește.

4. *Influența exercitată de Iisus*. – E incomensurabilă. Câteva puține indicii în acest sens:

a) *În timpul vieții* influența exercitată de el asupra unor mici cercuri ca și asupra mulțimilor de oameni din popor ce se strângeau în jurul lui a fost uriașă. Fariseii, comandantul roman, dușmani și prieteni – ei toți au fost impresionați. „Toți au rămas uimiți...; plini de frică ziceau: «Azi am văzut lucruri nemaipomenite.»" [Luc. 5, 26.] Vorbea ca „*unul care avea putere, nu cum îi învățau cărturarii lor*". [Mat. 7, 29.] Dar se întâmpla și ca vorbele lui să n-aibă efect și el să fie dezamăgit.

Cui i se adresa Iisus? De principiu fiecăruia care-i ieşea în cale. Pentru el toţi oamenii sunt potriviţi în acest sens. Important nu e decât dacă se produce iluminarea interioară datorită căreia credinciosul vede şi iubeşte. Dar Iisus are o preferinţă pentru cei săraci, ostracizaţi, păcătoşi, deoarece sufletul lor e răscolit şi de aceea şi pregătit să primească noua credinţă. „Nu cei sănătoşi au trebuinţă de doftor, ci cei bolnavi. N'am venit să chem la pocăinţă pe cei neprihăniţi ci pe cei păcătoşi." [Luc. 5, 31-32.] „Vameşii şi curvele merg înaintea voastră în Împărăţia lui Dumnezeu." [Mat. 21, 31.] Cei mai străini îi sunt lui Iisus oamenii care se simt în siguranţă, la adăpost, cei înrobiţi în lume de proprietăţi: „Cât de anevoie este pentru ceice se încred în bogăţii, să intre în Împărăţia lui Dumnezeu!" [Marc. 10, 24.] Nu fariseul sigur de sine, care se roagă: „Dumnezeule, Îţi mulţămesc că nu sunt ca ceilalţi oameni, hrăpăreţi, nedrepţi, preacurvari sau chiar ca vameşul acesta", va ajunge să afle pacea în Dumnezeu, ci dimpotrivă vameşul care nu îndrăznea să-şi ridice privirea la cer, ci se bătea peste piept şi spunea: „Dumnezeule, ai milă de mine, păcătosul!" Pilda fiului pierdut [risipitor] exprimă lămuritor ideea lui Iisus.

În peregrinările lui, Iisus nu se mulţumea cu cele câteva întâlniri întâmplătoare cu oamenii, ci îşi trimitea discipolii ca „pescari de oameni". Ei trebuie să le vestească acestora sfârşitul lumii şi Împărăţia lui Dumnezeu. Doar asta trebuie să le fie viaţa. Vor cutreiera ţara câte doi şi nu vor lua nimic cu ei pe drum in afară de un toiag – nici pâine, nici traistă, nici bani la brâu; să se încalţe cu sandale, şi să nu îmbrace două haine.

Iisus limitează aria propovăduirii lor: „Să nu mergeţi pe calea păgânilor...; ci să mergeţi mai de grabă la oile pierdute ale casei lui Israel." [Mat. 10, 5-6.] Sfârşitul lumii va

sosi încă mai înainte ca ei să-şi fi terminat propovăduirea în ţară.

Iisus a putut să-şi dea seama şi de cât de neînsemnat şi nesigur este efectul. Sămânţa vestirii cade pe teren rodnic şi nerodnic. Unii oameni primesc vestirea cu bucurie, dar efectul nu ţine decât puţină vreme. Grijile lumii, amăgirea bogăţiilor şi poftele înăbuşă Cuvântul. Aproape toţi îşi găsesc un pretext, ca în pilda celor poftiţi la cină. [Luc. 14.] Iisus îşi exprimă dezamăgirea: a venit în lume şi i-a găsit pe toţi cuprinşi de beţie dar pe nimeni însetat, şi astfel a trebuit să se ostenească cu fiii oamenilor, căci ei sunt orbi în inimile lor. „Mulţi sunt chemaţi, dar puţini sunt aleşi." [Mat. 22, 14.]

b) Pe când mai trăia Iisus, discipolii credeau împreună cu el în Dumnezeu, în Împărăţia lui Dumnezeu şi în sfârşitul lumii. *Când Iisus a murit* ei s-au risipit care încotro. Când mai apoi, după scurt timp, se regăsesc iarăşi, li se întâmplă ceva care-i va transforma radical. Ei îl văd pe Iisus înviat. Acum ei nu mai cred doar împreună cu Iisus în Dumnezeu, după cum o făceau şi mai înainte, ci şi fără Iisus în Hristos înviat. Asta marchează trecerea de la religia omului Iisus considerat ca una din figurile religiei iudaice, la religia creştină. Aceasta n-a existat cât timp a trăit Iisus. Cum s-a efectuat trecerea, asta n-o mai ştim. „După moartea lui Iisus creştinismul primitiv se sustrage oricărei posibilităţi de observare istorică, adepţii lui Hristos constituind în această perioadă un fenomen absolut incomprehensibil, oscilând ambiguu între existenţă şi inexistenţă. Abia Pavel va introduce creştinismul în sfera istoriei. E o iluzie să se considere că religia creştină ar fi început cu Iisus ca persoană istorică." (Overbeck*.)

Numai efectul nemijlocit pe care-l avea personalitatea lui Iisus asupra celor receptivi explică de ce după moartea sa, în momentele de primă descumpănire, discipolii au procedat la acea grandioasă reinterpretare a execuţiei sale

mai întâi neînţelese de ei – reinterpretare care a întemeiat creştinismul. Dar ce este creştinismul?

Istoriceşte, creştinismul e până astăzi un fenomen neîncheiat. Există desigur în el un nucleu comun, ca urmare a reîntemeierii ecleziastice a Occidentului căzut în barbarie, apoi ca urmare a pătrunderii în viaţa spirituală a Europei romano-germanice a unor elemente ideatice provenind din acea direcţie. Acest nucleu comun menţine laolaltă numeroasele Biserici creştine care s-au luptat între ele pe viaţă şi pe moarte, menţine laolaltă credinţa dogmatică şi pe eretici, ba până şi pe cei indiferenţi care au crescut în acest spaţiu. Nu este însă posibil să definim acest ceva comun ca fiind „esenţa creştinismului“, pentru ca pe baza unei astfel de definiţii să stabilim apoi ce e şi ce nu e creştin. Astfel de determinări indică mai degrabă (din punct de vedere al cercetării istorice) doar nişte construcţii ideal-tipice din cadrul creştinismului, ori însă că ele reprezintă dogme diferenţiatoare stabilite de diferitele Biserici şi grupuri în parte, prin care acestea revendică fiecare pentru sine adevăratul creştinism; în acest caz am avea aşadar de-a face cu mărturisiri ale unui crez prin care o credinţă creştină, ce consideră despre sine că este unica adevărată credinţă, se distanţează de alţii care trec drept eretici sau păgâni. De aceea, în măsura în care Occidentul e creştin, partea aceasta creştină – atunci când nu e uzurpată pentru sine de anumite grupuri limitate, de la Biserica romană şi până la secte – reprezintă în calitatea sa de creştinism occidental tocmai acea religie biblică ce reuneşte în ea toate confesiunile creştine, şi pe iudei, şi spiritualitatea celor cu o credinţă nebisericească, ba într-un fel sau altul chiar şi pe a necredincioşilor declaraţi. În acest caz religia biblică constituie acel întreg netrecut de nimeni cu vederea şi a cărui posesie nu poate fi revendicată de nimeni pentru sine, care a străbătut mileniile de la Avraam şi până astăzi. De aici se nutreşte, alege, îşi extrage elementele ce i se par mai însemnate cel ce trăieşte în corelaţie cu religia biblică. Abia o dată

cu dispariţia tuturor figurilor religiei biblice Occidentul creştin ar ajunge la capătul său.

În cadrul acestei religii biblice Iisus reprezintă unul din factori, iar asta într-un mod special pentru cei care în confesiunea lor se referă la Iisus ca la Hristos. Dar şi dacă pentru această confesiune Iisus Hristos e temelia şi centrul credinţei, figura sa totuşi nu reprezintă nici chiar pentru lumea creştină decât doar un element, şi nu de-a dreptul pe întemeietorul creştinismului, care prin Iisus singur nu s-ar fi născut niciodată. Peste realitatea lui Iisus s-au suprapus concepţii ce lui îi fuseseră străine. El s-a transformat în altceva, dar s-a păstrat mereu şi o rămăşiţă din propria sa realitate.

Influenţa exercitată se cuvine schiţată în două direcţii. În primul rând el a fost transformat din Iisus în Hristos, Dumnezeul-Om, dintr-o realitate omenească într-un obiect al credinţei. În al doilea rând în întruchiparea sa de om el a fost luat drept model pentru a fi urmat.

În primul rând: În atitudinea pe care o manifestă discipolii faţă de Iisus e conţinut şi acel prim pas al trecerii de la credinţa doar în propovăduirea lui Iisus la credinţa în el. Paşii următori sunt: credinţa în el ca Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu el însuşi. La capătul drumului se găseşte credinţa în acest Dumnezeu pentru care realitatea sa umană a ajuns fără nici o însemnătate cu excepţia a două puncte: că era întrupat, şi că a fost răstignit. Caracteristic e faptul că din Credo lipseşte realitatea umană a lui Iisus. În articolul al doilea e înfăţişată credinţa în Fiul lui Dumnezeu Unul Născut, Domnul nostru, întrupat din Duhul Sfânt şi născut din Fecioara Maria. După această istorie anterioară transcendentală, din viaţa sa nu rezultă decât că a pătimit sub Ponţiu Pilat, că a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat. Mai departe ni se înfăţişează privirii iarăşi numai is-

torisirea transcendentală: s-a coborât la iad, a treia zi a înviat din morţi, s-a înălţat la cer unde şade de-a dreapta lui Dumnezeu şi de unde va veni iarăşi spre a-i judeca pe vii şi pe morţi.

Kierkegaard a tras de aici o concluzie. Importantă e numai acea unică propoziţie că Dumnezeu a fost în lume şi că a fost răstignit. Pentru credinţă e neimportant să cunoască partea istorică, reală a lucrurilor. Cercetarea ce are ca obiect Noul Testament reprezintă pentru credinţă ceva inutil şi incomodant, deoarece credinţa nu se întemeiază pe cunoaşterea unei realităţi istorice, stabilite în urma efectuării unor cercetări critice. Nici pentru cei care au trăit alături de Iisus şi l-au văzut întrupat, care îi cunoşteau viaţa, având în faţa lor gesturile, atitudinile, acţiunile, vorbele sale, credinţa lor n-a fost determinată şi condiţionată de realitate.

Această credinţă în Hristos nu a fost întemeiată de Iisus. Ea a apărut după moartea lui. Mai întâi a fost credinţa în Înviere, bazată pe viziuni în care Maria din Magdala şi mai mulţi dintre discipoli l-au zărit pe Iisus. A urmat apoi transfigurarea morţii ruşinoase pe cruce, ea fiind acum privită ca jertfă. În cele din urmă, semnificaţia comunităţii creştine a fost întemeiată prin coborârea Duhului Sfânt. Realitatea comunităţilor creştine s-a transformat în Biserică. Relatarea evanghelică despre Cina cea de taină a devenit temelia cultului. Sacramentul Cinei şi-a dobândit forma sa abia la capătul unei evoluţii, în timp ce în cazul fondării unui cult ea ar fi trebuit să existe încă de la început. „Iisus n-a făcut din el însuşi un sacrament.“ (von Soden*.)

Aspectele de conţinut ale credinţei – jertfa lui Hristos; mântuirea tuturor credincioşilor datorită acestei jertfe, prin care Hristos a luat păcatele lor asupra sa, absolvirea prin credinţă; Hristos ca a doua persoană a Trinităţii; Hristos ca logos (raţiunea universală), contribuind la crearea lumii, însoţitor al poporului lui Israel prin pustie; Biserica în chip de *corpus mysticum* al lui Hristos; Hristos ca al doilea Adam, început istoric al unei noi omeniri – toate acestea şi numeroase alte elemente aparţinând

istoriei dogmelor atât de bogată din punct de vedere spiritual, nu au nimic de-a face cu Iisus. Aceasta e o nouă realitate, extraordinar de influentă din punct de vedere istoric.

În al doilea rând: Fără Biserici creştinismul nu s-ar fi putut dezvolta în decursul mileniilor. Faptul că în cadrul numeroaselor elemente ideatice ale acestei desfăşurări Iisus însuşi şi-a mai păstrat însemnătatea se explică prin existenţa canonului Sfintei Scripturi. Chiar dacă încă şi Pavel n-a mai manifestat nici un fel de interes pentru omul Iisus, totuşi Evangheliile în Noul Testament vorbeau despre el. Scrierile acestui canon, împreună cu Vechiul Testament, sunt atât de bogate în elemente constitutive contradictorii, încât e nepermis să vrei să găseşti undeva cheia la Evanghelie, la vestirea lui Iisus, la religia biblică. Nici Iisus însuşi nu constituie cheia. Dar dinlăuntrul realităţii sale s-a produs un impuls pretutindeni acolo unde apărea ideea de a urma calea lui Iisus.

Din când în când ideea aceasta era înţeleasă în mod radical: a urma textual Predica de pe Munte, asta însemnând să nu opui într-adevăr nici o rezistenţă, – a urma misiunea vestirii, adică a colinda prin ţară doi câte doi fără a avea nimic asupra ta în afară de haină, toiag şi sandale, – a urma patimile, adică să-ţi provoci tu însuţi suferinţa şi pieirea în lume, prin împlinirea activă a tot ceea ce a făcut şi a spus Iisus la limita extremă, – martiriul ca adevăr.

Altfel stau lucrurile atunci când se are în vedere urmarea căii lui Iisus ca transfigurare a propriilor noastre suferinţe, care în decursul vieţii se abat nechemate peste noi. În acest caz patimile lui Iisus devin un exemplu de cum să suportăm cele mai nedrepte şi de neînţeles suferinţe, de cum să nu deznădăjduim în abandonare, de cum să ne aflăm reazemul unic şi ultim în Dumnezeu cel aflat la originea tuturor lucrurilor, luând răbdători crucea sa

asupră-ne. Prin Iisus a fost sfinţită până şi cea mai grozavă suferinţă.

Şi iarăşi altfel stau lucrurile cu asumarea căii lui Iisus atunci când omul acceptă normele exigenţelor morale, – puritatea deplină şi sensul iubirii ca voinţă a lui Dumnezeu. Aceasta ne impune să înţelegem că şi în cel mai bun caz noi tot vom trăi experienţa insuficienţei noastre morale.

În cele din urmă mai e posibil şi ca omul să se orienteze în funcţie de Iisus, fără însă a-i urma calea. Iisus ne-a demonstrat un fel de viaţă, al cărei sens se credea pe sine nu nimicit de eşuarea în lume, ci dimpotrivă confirmat – ce-i drept nu în mod univoc, dar ca pe o posibilitate vădită. El ne-a demonstrat eliberarea de spaima vieţii prin luarea asupra sa a Crucii. A-i asculta vestirea înseamnă a învăţa să-ţi păstrezi ochiul deschis asupra nenorocirii absolute din lume; vestirea lui împiedică apariţia mulţumirii de sine, îţi aminteşte de o instanţă superioară. Absurdităţile din vorbele şi acţiunile sale pot avea un efect eliberator.

Mulţi oameni înscrişi în sfera religiei biblice au izbutit ca prin toate straturile suprapuse să întrevadă în Iisus o origine. El şi-a exercitat influenţa în ciuda vălurilor sub care a fost ascuns încă de scrierile Noului Testament. Căci este el însuşi cel care se exprimă prin fiinţa şi vorbele sale. Din contemplarea noastră a omului Iisus, din vitalitatea sa care s-a păstrat până azi izvorăsc aparent inepuizabil noi impulsuri, şi asta datorită radicalismului său mereu plin de sens. Iisus rămâne uriaşa forţă opusă creştinismului care a făcut din el fundamentul său. El rămâne dinamita ce adeseori până acum a mai vrut să sfărâme încremenirile lumeşti ale creştinismului în Bisericile sale. La el se referă ereticii care îi iau în serios radicalismul.

Un uriaş travaliu de gândire a încercat ca prin interpretări, noi diferenţieri, sistematizări de idei să forţeze

integrarea torentului de contradicţii într-un întreg. Voinţa bisericească de lume şi ordine a încercat – cu succes dar totodată şi zadarnic – să înfrâneze forţa explozivă a lui Iisus, izbutind s-o capteze ca pe un foc spre a-i da efectul dorit, dar limitat – până ce focul acesta izbucnea iarăşi din timp în timp, pustiitor, tinzând ca o dată cu sfârşitul lumii să aducă Împărăţia lui Dumnezeu.

Pentru gândirea dogmatic-ecleziastică şi acţiunea ecleziastică exercitată în lume s-au ivit – pornind tocmai de la această origine – toate acele dificultăţi deosebite ce n-au putut fi niciodată învinse, dar care totodată i-au permis creştinismului şi păstrarea vitalităţii sale, au permis în cadrul creştinismului atât caracterul său învăluit cât şi formidabila sa autenticitate.

Dificultăţile au început cu faptul că sfârşitul lumii întârzia să se producă. În situaţia nou creată gândirea şi modul de acţiune se cereau revizuite (Martin Werner). Practic, locul aşteptatei Împărăţii a lui Dumnezeu a fost luat de Biserică. Iisus, vestitorul sfârşitului, devine întemeietorul sacramentului. Dar a integra Împărăţia lui Dumnezeu, prin care istoria sfârşeşte, istoriei înseşi – asta presupune o modificare de sens. De acum înainte a împlini rânduielile omeneşti ale lumii, a produce ştiinţă, literatură, artă, o fericire structurată a fiinţării în lume, supunându-te în acelaşi timp şi normelor vestirii întemeiate pe o situaţie-limită, va duce la antinomiile insolubile a ceea ce în general e dezbătut sub titlul de „Creştinism şi cultură". Apariţia în această lume, sub forma unor imperative, a ceva ce conform înţelesului său îi este propriu Împărăţiei lui Dumnezeu, face să nu mai poată fi percepută o unitate convingătoare.

Perspectiva asupra personalităţii lui Iisus şi a propovăduirii sale a fost în egală măsură determinată şi limitată atât de interesele răzvrătiţilor, cât şi de cele dogmatic-ecleziastice. Interesul răzvrătiţilor e să găsească mo-

tive de negaţie pentru tot ce este în lume, prin care să-şi alimenteze distructivele lor impulsuri de putere. Interesul gândirii ecleziastic-dogmatice este de a integra elementul extrem, care tot mereu răzbeşte în afară, în fondul unui adevăr etern, invariabil, al creştinismului. De aceea pentru această gândire e de neacceptat să recunoască faptul că întârzierea aşteptatului sfârşit al lumii subînţelege o remodelare a gândirii creştine.

În ce priveşte cunoştinţele istorice despre Iisus, interesul religios al credinţei doctrinare se poate situa pe poziţia unui scepticism maximal, asta însemnând că într-un spaţiu gol e aşezată, în locul realităţii istorice, istoria *crezută* a mântuirii; aceasta nu poate fi în nici un fel supusă unei critici istorice, de vreme ce ea nu e empirică, ci transcendentală. Sau poate adopta poziţia inversă: adică interesele religiei înţeleg să accepte fără o cercetare istoric-critică prealabilă întreaga istorisire din Evanghelii ca pe o realitate istorică de crezare. În primul caz cunoaşterea istorică e respinsă în mod consecvent, în măsura în care rezultatul e indiferent din punct de vedere al credinţei. În cel de-al doilea caz cercetarea istoric-critică e limitată la chestiuni secundare, pentru că cercetarea nu poate nici atinge, nici spori şi nici diminua realitatea revelată, empirică, absolut certă, a relatărilor biblice.

Realitatea istorică a omului Iisus, care pentru noi e de o atât de mare însemnătate în istoria filosofiei, este lipsită de interes din perspectiva religioasă atât a răzvrătiţilor cât şi a gândirii ecleziastice.

Bibliografie

I *Izvoare*: Biblia – Vechiul şi Noul Testament. – Scrieri apocrife nou-testamentare.

II *Bibliografie critică:*

– Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin o. J. (1926, 2. Aufl. 1929).

– Martin Dibelius, *Jesus*, Berlin 1939. – *Die Botschaft von Jesus Christus – Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden*, Tübingen 1935.

– Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5. Aufl., Tübingen 1933.

CONSIDERAŢII DESPRE OAMENII CRUCIALI

a) *Metoda de aplicat în înţelegerea lor.* – Din punct de vedere metodic înţelegerea lor ne pune în faţa aceleiaşi situaţii. Toate textele din care am putut afla ceva despre ei au fost scrise abia după moartea lor. Prin compararea textelor între ele şi a unor analize rafinate, critica filologic-istorică a permis stabilirea cu precizie a provenienţei lor din izvoare orale deja existente, precum şi aproximarea gradului de apropiere sau depărtare de realitatea originară a diverselor stratificări din texte. Ea ne indică suprapunerile ulterioare a unor legende şi mituri, şi nu arareori şi faptul că acestea au fost preluate de altundeva. Uneori, rezultatele la care se ajunge sunt aproape absolut certe, adeseori ele sunt probabile, iar de cele mai multe ori, doar posibile.

Dar în felul acesta nu se poate obţine o imagine a realităţii istorice. Căci din operaţiunea de identificare a faptului istoric cert nu rezultă decât un minim neînsemnat în sărăcia lui. Figurile acestor mari bărbaţi se sustrag cunoaşterii noastre dacă încercăm să pătrundem în realitatea lor originară prin procedeul desfolierii de straturile suprapuse. Nu există nici o relatare istorică demnă de încredere. Aproape fiecare element din cele ce ne-au fost transmise de izvoare poate fi pus la îndoială din punct de vedere istoric. S-a ajuns în cele din urmă chiar până la a pune sub semnul îndoielii însăşi existenţa acestor oameni – după cum s-a întâmplat în cazul lui Buddha şi al lui Iisus –, deoarece această existenţă a lor ar părea că

dispare cu totul îndărătul a ceea ce e mit şi legendă. Absurditatea unei astfel de concluzii ne poate face să ne îndoim de înseşi metodele criticii.

Realitatea istorică a acestor mari bărbaţi e perceptibilă, iar mai apoi, cu o anume probabilitate, şi cognoscibilă doar în extraordinara forţă cu care fiinţa lor s-a exercitat asupra mediului în care au trăit, şi în ecoul stârnit de ei în posteritate. În măsura în care influenţa exercitată se raportează în mod explicit la ei, ea e demonstrabilă. De la bun început s-au format anumite imagini despre aceşti mari bărbaţi. Ele s-au născut în mintea celor veniţi după ei, care se vedeau pe sine ca urmaşi ai acelora. Aceste imagini prin ele însele constituie de pe acum o nouă realitate istorică.

Reamintim cum stau lucrurile în cazul lui Iisus: cercetătorii istoric-critici afirmă: nu putem şti nimic sigur despre viaţa lui Iisus; Evangheliile au fost scrise pentru a vesti comunităţii mesajul credinţei. Ele sunt compilaţii din izvoare, povestiri, culegeri de maxime şi pilde, care e adevărat că pornesc de la lucruri spuse de Iisus, dar care au fost îmbogăţite şi cu multe lucruri pe care, după cum consideră credincioşii, el le-ar fi putut spune. Istoria vieţii lui Iisus în evoluţia ei nu poate fi reconstruită.

Critica aceasta istorică nu poate fi anulată. Ea nu îngăduie simpla acceptare a conţinutului în ansamblu al Evangheliilor drept realitate istorică. Vom putea recunoaşte partea ce ţine de mit în interpretările date lui Iisus şi apărute încă de la început – Mesia, Hristos, Kyrios, Fiul lui Dumnezeu –, iar ceea ce ne spune Ioan nu foloseşte decât în mică măsură la formarea unei imagini istorice a lui Iisus; nu se poate valorifica nimic din ceea ce n-a putut fi gândit decât din perspectiva situaţiei ulterioare a apariţiei comunităţii şi a Bisericii. Toate acestea reprezintă o nouă realitate istorică – dar nu şi pe cea a omului Iisus.

Cu toate astea ne rămâne un domeniu vast al posibilului. Numeroase elemente trebuie lăsate deoparte ca aparţinând în mod cert de legendă, iar fondul a ceea ce e demn de crezare e redus. Dar între aceşti poli se întinde câmpul larg a ceea ce din punct de vedere istoric e posibil, – în mod probabil sau improbabil – să fie şi corect. Acesta-i câmpul în care operează o perspectivă ce-şi este sieşi evidentă, selectând după principiul conexiunii interne a problematicii şi evenimentelor.

Ca şi în orice altă epocă se pune şi în a noastră problema de a vedea în imaginea oamenilor cruciali realitatea – dar în condiţii noi, de alt gen. În ansamblul lor, analizele critice ale izvoarelor oferă până la urmă posibilitatea ca privirea iniţiatului să răzbată prin toate aceste documente. Aflându-te la izvoare, trebuie să laşi imaginea să crească în tine. Celui lipsit de idei preconcepute ea îi va apărea tot mereu din nou în faţa ochilor. El are posibilitatea să lase ca această realitate să-şi exercite asupra sa efectul nemijlocit, chiar şi dacă ea este înceţoşată de elemente ce nu-i sunt constitutive. Ca şi oamenii altor epoci avem şi noi putinţa să privim în mod nemijlocit această realitate, independent de o anume credinţă fixată. E adevărat că datorită cercetării critice perspectiva noastră va fi condiţionată de un etalon, de nişte limite şi premise. Dar pe terenul astfel câştigat perspectiva însăşi rămâne totuşi cea originară de totdeauna. Ea nu este demonstrabilă şi nici nu-şi descoperă conţinuturile printr-un proces deductiv. Parcurgând acum drumul invers, perspectiva astfel formată ajunge să ghideze cercetarea critică, dar nu în sensul că ar dovedi ceva, ci formulând întrebări cu privire la demonstrabilitatea unor aspecte. Din îndoiala critică asociată cu capacitatea noastră de a ne lăsa sensibilizaţi de izvoare se va naşte oricând şi cutezanţa de a ne forma în ciuda a toate o imagine despre realitatea istorică.

Concordonţa de metodă în formarea unei perspective asupra celor patru nu e anulată de gradele diferite de realitate pe care ni se pare că le-am fi atins în fiecare caz în parte. Dacă ne punem întrebarea despre care dintre ei ştim mai multe lucruri şi într-un mod mai sigur, atunci cunoştinţele noastre despre Iisus şi Socrate s-ar părea că sunt într-o mai mare măsură atestate decât cele despre Buddha. Dacă ne punem problema autenticităţii spuselor lor, am putea considera cuvintele lui Buddha ca fiind mai îndoielnice decât cele ale lui Socrate, Iisus şi Confucius. Dar în fapt toate sunt îndoielnice. Fiecare din aceste patru figuri dobândeşte pentru noi claritatea ei specifică. Dar lumina în care ni se dezvăluie această claritate pare să aibă un caracter deviant: ea este realist-concretă în cazul lui Socrate; magic-transfiguratoare la Iisus; operează o tipizare pe calea abstractizării magice, în cazul lui Buddha; este luciditate luminoasă la Confucius. E poate Socrate mai prezent în concreteţea sa, şi totodată mai unitar, pentru că ceilalţi trei nu şi-au avut un Platon al lor? Sunt oare cuvintele lui Iisus mai certe pentru că apostolii n-au fost nişte literaţi care să fi plăsmuit în mod deliberat o operă spirituală?

Simpla critică sfârşeşte prin teza imposibilităţii cunoaşterii. În acest caz e ca şi cum realitatea ar fi dispărut cu totul. Dar perspectiva noastră asupra lor se întemeiază tocmai pe această realitate. În sprijinul acestei perspective se pot aduce următoarele argumente:

Toate izvoarele le atribuie celor patru înaltul lor rang încă înainte de apariţia criticii ştiinţifice. Dar ceea ce de-a lungul mileniilor a exercitat o influenţă atât de extraordinară asupra atitudinii lăuntrice a oamenilor, are de partea sa şi pre-judecata, că acele lucruri au şi existat în mod real. E imposibil să credem că din nimicnicia unui om s-ar putea naşte imaginea unei măreţii care să ne permită

perceperea unui suflet superior. Originea unei astfel de imagini trebuie să fi fost ea însăşi extraordinară.

Se poate observa că efectul e imediat, apare încă din timpul vieţii lor, că el se degajă mai întâi de la omul în carne şi oase, şi nu de la o imagine. Iar noi înşine suntem pătrunşi de realitatea lor, trăind experienţa acestei influenţe indiscutabile pe care ei au exercitat-o. Intensitatea acestei influenţe resimţită de noi încă şi azi este un fapt, care deşi nu constituie o dovadă raţională e totuşi un indiciu stringent din punct de vedere spiritual. Pe aceşti bărbaţi îi mai putem încă vedea în faţa ochilor, pentru că influenţa lor există în continuare.

Cercetarea critică înclină spre teza că ar fi vorba de ceva întâmplător. Că n-ar fi existat o măreţie iniţială, ci că printr-o situaţie întâmplătoare şi prin cumularea în decursul istoriei spirituale şi politice ulterioare a unor noi întâmplări, aceste nume s-ar fi transformat în nuclee de cristalizare – în sine ele nefiind nimic altceva decât nişte simple fire de praf ce-ar fi putut fi înlocuite prin oricare altele. Nu aceşti oameni înşişi, ci societatea, comunităţile şi Bisericile, forţele spirituale anonime, oricum altceva decât ei înşişi, au descoperit mai apoi în ei, după ce procesul de cristalizare începuse de pe acum acel punct fix în jurul căruia puteau fi grupate mituri şi substanţe spirituale. Punctul acesta, se consideră, ar fi devenit apoi invizibil în realitatea lui iniţială – şi asta pe drept cuvânt, de vreme ce începutul fusese irelevant.

Unei astfel de teze i se împotriveşte chiar propriul nostru mod de percepere a realităţii. În mod vădit e corect că istoric vorbind s-au produs nişte transformări extraordinare ale imaginii lor, suprapuneri şi falsificări, şi că mai ales s-au produs şi răstălmăciri cu semnificaţie opusă precum şi scăderi ale acestei semnificaţii până la nivelul superstiţiilor. Esenţială însă rămâne problema dacă în în-

ceput a fost vorba de un neînsemnat fir de praf ori însă a existat un om în toată măreţia lui.

Poate oare întâmplarea să facă din nimic ceva durabil? Posibil ca astfel să stea lucrurile în cazul evenimentelor politice, atunci când în decursul unor împrejurări întâmplătoare un om întâmplător poate dobândi practic o putere vremelnică, relativă şi exterioară, el rămânând totuşi lipsit de un fond al său propriu. Dar un astfel de om nu va putea niciodată să exercite o influenţă spirituală în sensul unei împliniri umane, nu va putea să creeze ceva durabil.

Cercetarea critică ne mai învaţă şi că pe aceste mari personalităţi le putem privi pe fiecare la rândul ei ca pe unul din tipurile umane răspândite în epocă. Astfel Socrate ar semăna cu cizmarul Simon ş.a., ori cu sofiştii, Confucius cu unul din literaţii şi consilierii itineranţi, Buddha cu unul din numeroşii fondatori de ordine monahale din vremea sa, Iisus cu unul din evreii ce apăreau în chip de Mesia şi erau apoi condamnaţi la moarte. Încadrarea lor în astfel de tipuri e instructivă, deoarece ea e corectă din punct de vedere sociologic, dar necaracteristică în ce priveşte esenţa acestor bărbaţi. Unicitatea istorică a marilor oameni nu devine decât încă şi mai evidentă atunci când se încearcă o astfel de clasificare a lor. Ei nu pot fi definiţi prin apartenenţa la un anume tip uman, ci prin singularitatea şi prin caracterul nesubstituibil al fiinţei lor. De ce tocmai Socrate, Buddha, Iisus şi Confucius au avut o atât de uriaşă influenţă asupra omenirii şi nu alţii? Acele câteva lucruri certe stabilite de critica istorică nu ne dau posibilitatea să înţelegem asta. Aceşti bărbaţi au reuşit ca şi fără să posede putere lumească, fără să recurgă la artificiile demagogilor şi sofiştilor, să cucerească spiritul oamenilor, îndurând şi renunţând ei înşişi. Efectul lor se prelungeşte în continuare, împotrivindu-se adaosurilor şi răstălmăcirilor de semnificaţie prin care ei răzbat tot mereu la suprafaţă, iar reauzirea glasului lor

originar face ca dinspre ei să pornească impulsurile unor noi mişcări. Grandoarea lor se manifestă în faptul că ei nu încetează să-şi exercite influenţa.

Cum trebuie aşadar să procedăm în condiţiile actuale pentru a obţine imaginea acestor mari bărbaţi? Premisa este ca omul să fi fost pătruns de realitatea lor. Aici nu-i vorba de a opune cunoaşterii istorice arbitrarul subiectivităţii, ci de a utiliza cunoaşterea istorică la reprezentarea în concreteţea ei a acelei experienţe trăite, fără de care această cunoaştere în sine n-ar avea nici un sens.

La formarea imaginii e necesară controlarea mărturiilor care s-au păstrat. Asta se face după următoarele principii: după criteriul unor conexiuni obiective izvoarele vor trebui grupate într-o construcţie ideal-tipică; ea va convinge prin coerenţa ei interioară în măsura în care construcţia ne-a reuşit pe baza mărturiilor selectate tocmai în acest scop. – Pornind de la astfel de construcţii ideal-tipice, din care se lasă alcătuite mai multe pentru descrierea substanţei spirituale a marilor bărbaţi, trebuie acum avută în vedere polaritatea din cadrul unităţii. Grandoarea lor rezidă şi în amploarea contrariilor menţinute laolaltă. – O astfel de construcţie vizează caracterul lor originar, în opoziţie cu denaturările şi răstălmăcirile existente încă de la început în masa de informaţii ce ni s-a transmis, şi care ulterior năpădesc totul. Aceste denaturări trebuie ele însele prezentate lămurit şi cu diferitele lor orientări. Originea dobândeşte astfel o mai mare claritate prin faptul că acum cauza posibilelor alterări e văzută ca existând chiar în originea însăşi. Se formează totodată capacitatea de respingere a falsei critici de specialitate care ia denaturările drept esenţa problemei înseşi.

Dar cel care încearcă un astfel de demers trebuie să ştie că nici o imagine nu poate fi valabilă la modul absolut. Şi mai ales: că nu va ajunge niciodată să îndeplinească cu

adevărat aceste principii ale formării imaginii, atât de uşor de enunţat.

b) *Dece tocmai aceştia patru?* – Există şi alţii la care ne-am putea gândi: Avraam, Moise, Ilie, – Zarathustra, – Isaia, Ieremia, – Mohamed, – Lao Zi, Pitagora. Dar nici unul dintre aceştia n-a atins amploarea şi durata influenţei istorice exercitate de cei patru. Singurul care din punct de vedere istoric a avut o influenţă comparabilă cu a lor ca extindere, Mohamed, nu poate fi comparat cu aceştia în ce priveşte profunzimea fiinţei.

Cei patru nu aparţin nici unui tip uman care să-i includă. Istoricitatea, şi prin aceasta unicitatea lor, nu se lasă încadrată decât într-o cuprinzătoare istoricitate a fiinţării umane, ce se exprimă cât se poate de diferit în fiecare dintre ei. Perceperea acestei rădăcini comune a lor a devenit posibilă abia de când omenirea a ajuns o unitate comunicaţională, iar părţile ei au aflat reciproc de existenţa oamenilor lor cruciali. Mai înainte fiecare dintre aceştia patru fusese pentru mari părţi din omenire şi singurul, şi de fapt aşa a şi rămas întru totul, chiar şi după ce oamenii au aflat de existenţa celorlalţi.

c) *Părţi comune ale celor patru şi deosebiri dintre ei.* – Aceşti oameni au ajuns să dea măsura lucrurilor prin atitudinea, faptele, experienţa existenţială şi exigenţele lor, asupra cărora îşi îndreaptă de atunci încoace atenţia cei ce filosofează atunci când ajung în miezul problemelor lor. Cei patru au exercitat, fiecare în domeniul său, cea mai mare influenţă asupra filosofiei de mai târziu. Din perspectiva filosofiei vom atrage aici atenţia asupra următoarelor puncte în care se manifestă atât ceea ce le e comun din punct de vedere spiritual cât şi totodată deosebirile specifice dintre ei:

1. Sociologic vom constata că în ce priveşte originea lor ei aparţin fie celei mai înalte aristocraţii (Buddha), fie

straturilor din popor (Socrate, Confucius, Iisus), dar că nici unul din ei nu e un dezrădăcinat, ci dimpotrivă, că fiecare aparţinea unei colectivităţi şi unei forme de viaţă.

Psihologic, la toţi patru iese în evidenţă caracterul masculin. Nu posedau simţ familial, deşi trei dintre ei (Socrate, Confucius, Buddha) au fost căsătoriţi (fără însă ca asta să joace un rol în viaţa lor). Dar sunt strâns legaţi de elevii şi discipolii lor. Atitudinea esenţialmente masculină era de natură practică, şi nu urmarea voinţei lor ori a vreunui principiu oarecare.

2. Cei patru *nu corespund tipului de profet*, care se caracterizează prin viziuni, extaze, auzirea nemijlocită a glasului lui Dumnezeu şi vederea figurii sale, prin mesaj şi misiune, prin anumite esenţe ale voinţei lui Dumnezeu care i-au fost revelate pentru ca el să le vestească oamenilor. Dar cei patru au şi ei o latură analogă unor astfel de profeţi. Ei au conştiinţa că se află în slujba Divinităţii, că au fost chemaţi de ea (Socrate, Confucius, Iisus) ori că sunt în slujba nevoii de mântuire a omului. Dar esenţa ideii pe care o vestesc ei n-o datorează revelaţiei directe. Ca şi profeţii cunosc şi ei singurătatea, reculegerea şi iluminarea în meditaţie. Dar ei sunt profeţi într-un sens superior: există în ei o sfâşiere. Lumea nu este în ordine. Ei trăiesc o transformare radicală şi le pretind asta şi oamenilor. Sunt pătrunşi de ceva, dar nu ştim de ce. Ei exprimă ceva ce totuşi nici nu poate fi formulat în chip adecvat. Vorbesc în pilde, contradicţii dialectice, dau replici în discuţie, fără însă a se fixa asupra a ceva. Indică ceea ce trebuie făcut, dar în aşa fel încât oamenii să nu poată de-a dreptul pricepe asta după principiul unei tehnici axate pe relaţia scop-mijloc, şi încă şi mai puţin ca pe un program al unei noi ordini a lumii. Ei răzbat dincolo de obişnuinţele omului cele până acum de la sine înţelese, dincolo de o gândire la îndemână.

Creează un spaţiu nou şi noi posibilităţi, şi umplu acest spaţiu cu impulsuri ce nu sunt duse nicăieri până la capăt.

3. *„Transformare"*. – Nu lucrarea şi substanţa ei sunt esenţialul, ci o realitate a vieţii ce constituie începutul unei schimbări a omului în lume. Cine vrea s-o înţeleagă, trebuie el însuşi să treacă printr-o schimbare, – fie printr-o renaştere, fie printr-o zguduire a conştiinţei existenţiale, printr-o iluminare şi învăţare. Exigenţele celor patru nu se lasă nicidecum rezumate la nişte indicaţii: premisa înţelegerii a ceea ce ei au adus în lume este propria transformare a celui ce le ascultă vestirea. Această transformare înseamnă pentru Socrate progresarea prin gândire, pentru Buddha meditaţia şi modul de viaţă corespunzător ei, pentru Confucius cultivarea omului care e mai mult decât o simplă învăţare, pentru Iisus dăruirea întru voinţa lui Dumnezeu fără a mai lua în seamă lumea.

4. *Moarte şi suferinţă*. – Socrate şi Iisus au murit de o moarte silnică din cauza puterilor acestei lumi; Buddha a găsit calea sa datorită realităţii morţii; Confucius avea cunoştinţă de moarte, dar fără să-i atribuie o pondere esenţială. Cu toţii se raportează la moarte şi suferinţă ca fapt fundamental al existenţei umane.

Socrate a murit la şaptezeci de ani – matur şi liniştit, cu o seninătate netulburată nici de entuziasm, nici de vreo rămăşiţă a spaimei provenite din impulsul de viaţă. El posedă detaşarea celui ce ştie să moară. A avut parte de blânda moarte prin otrăvire cu cucută. Figura lui e lipsită de patetismul martiriului. Dar poate că fără această moarte n-ar fi ajuns din punct de vedere istoric la statura celui care şi-a exercitat influenţa aşa după cum ştim, poate că discipolii şi Platon n-ar fi văzut în el acea figură care – abia în cutremurarea ce-au resimţit-o aceşti adolescenţi dinaintea morţii sale, şi care i-a transformat – a început să răspândească pentru ei lumina în toată măreţia ei, şi care a

reuşit mai apoi, în amintirea ce i s-a păstrat, încă să mai crească din sine însăşi.

Iisus a murit tânăr pe cruce, la treizeci de ani. A murit de o moarte cât se poate de crudă şi umilitoare. Când ne uităm la Iisus, avem în faţa ochilor întreaga spaimă şi jale a morţii silnice. El i s-a împotrivit şi a luat-o asupra sa ca voinţă a lui Dumnezeu. Fără această moarte Iisus n-ar fi devenit Hristosul, Înviatul n-ar fi devenit simbol al credinţei.

Prin felul provocator al morţii lor, prin atitudinea lor în faţa morţii, Socrate şi Iisus reprezintă răspunsuri la întrebarea ce ne-o punem în legătură cu moartea. Occidentul s-a recunoscut în ei pe sine, pe două căi cu totul deosebite între ele: în Socrate ca oglindă a unei detaşări ce nu-i acordă însemnătate morţii ca atare, – iar în Iisus ca oglindă a capacităţii de a muri ce îşi găseşte fundamentul transcendenţei chiar şi în îndurarea chinurilor supreme.

Ca realitate istorică, Socrate şi Iisus au parcurs o evoluţie: ei au devenit imagini primordiale aşa cum au existat ele în timpuri străvechi în mit şi poezie. Sub forma unor oameni în carne şi oase ele ne aşază în faţa ochilor ceea ce putea fi întrezărit mitic în figuri precum Ghilgameş, Iov, Robul lui Dumnezeu din Deuteroisaia, ori în eroii tragediei greceşti. Aspectele lumii reflectate în mit – existenţa e suferinţă, a făptui înseamnă să birui suferinţa, dar orice făptuire cu adevărat măreaţă trebuie să eşueze – au devenit prezente în Socrate şi Iisus. Ca nimeni altcineva amândoi au zguduit şi înălţat oamenii, Socrate ca filosof care eşuează din cauza lumii, Iisus în chip de om ce nu-i posibil să existe astfel în lume, legat numai de Dumnezeu.

Suferinţa şi ameninţarea morţii îşi au realitatea lor după felul şi măsura în care sunt ele concepute: dacă sunt îndurate în deznădejde ori suportate cu vitejie, – dacă moartea e aleasă drept singura cale de ieşire atunci când demnitatea omului

a fost încălcată, – dacă suferinţa şi moartea sunt trăite şi preschimbate în conştiinţa intricării omului în destin şi vinovăţie, fiind astfel mântuite chiar înlăuntrul acestei conştiinţe tragice, – dacă sunt îndurate în jelanii neacuzatoare şi cu seninătate, precum în China şi India.

Cruzimea neputinţei de a resimţi compasiune reprezintă starea noastră cotidiană. În jurul nostru se pot petrece cele mai îngrozitoare lucruri, făcute de oameni altor oameni, – iar noi suntem cuprinşi de milă şi ce-i drept încremenim de spaima că lucrurile acestea ne-ar putea lovi şi pe noi, dar apoi iarăşi ne azvârlim în vâltoarea existenţei, de cele mai multe ori uitând de ele, ascunzându-le de noi înşine. Iar ceea ce e depărtat în spaţiu şi anonim, aceea nu ne face să mai simţim nici măcar milă.

Nu aceasta a fost atitudinea oamenilor cruciali. Ei nu s-au lăsat biruiţi ca noi de obişnuita noastră lipsă de imaginaţie. Pentru Buddha şi Iisus, suferinţa şi moartea reprezintă adevărata realitate a fiinţării lumii, pe care au depăşit-o prin viaţa, viziunea şi gândirea lor. Ei au exprimat asta într-un fel de neînchipuit: eternă nu-i decât *nirvāna* şi Împărăţia lui Dumnezeu. Iar Socrate şi Confucius au privit în aşa fel moartea în faţă, încât ea şi-a pierdut esenţialitatea.

5. *Iubirea duşmanilor.* – Pentru aceşti patru oameni cruciali iubirea universală de oameni e lipsită de orice îngrădiri. Ei îşi pun întrebarea cu privire la o problemă-limită: relaţia omului cu duşmanul care-l supune nedreptăţii. La întrebarea aceasta răspunsurile nu sunt identice. Exigenţa radicală a iubirii duşmanilor nu se găseşte decât la Iisus. Cerinţa de a răspunde duşmăniei prin binefacere se regăseşte şi la Lao Zi. Confucius însă respinge această cerinţă a lui Lao Zi. În loc de asta el spune: „Să răsplăteşti binefacerea prin binefacere, iar duşmănia după dreptate." Socrate spune (în *Kriton*): „A răspunde cu răul

atunci când ai avut de suferit răul, aceasta-i o nedreptate." „Celui care a îndurat o nedreptate nu-i e îngăduit să facă la rândul lui o nedreptate." „Oricât de mult ar suferi cineva de pe urma altui om, nu-i e îngăduit să-i plătească aceluia nedreptatea suferită ori să-i facă vreun rău", şi nu e îngăduit „să te opui răspunzând cu răul". Socrate e conştient de caracterul întru totul neobişnuit al acestei cerinţe: „Între adepţii acestei convingeri şi adversarii lor nu există înţelegere reciprocă, ci în mod inevitabil numai un dispreţ reciproc" (e adevărat că la Xenofon Socrate afirmă tocmai contrariul). Buddha propovăduieşte iubirea universală ce nu i se opune nici unui rău, îndură lucrurile cu nesfârşită blândeţe şi face bine tuturor vieţuitoarelor.

6. Problema cu privire la cum se poate scăpa de suferinţă şi moarte e totodată şi problema *raportării omului la lume.*

Socrate se caută pe sine şi calea sa împreună cu ceilalţi, exercitându-şi gândirea în interiorul lumii. Cu interogaţiile lui împinse până la extrem el trezeşte o certitudine vie, reală, care nu se limitează doar la a avea cunoştinţă de ceva. El izbuteşte să depăşească lumea fără s-o nege. Socrate renunţă la ştiinţa totală, la judecăţi totale, se rezumă la neştiinţa în care adevărul şi realitatea devin prezente.

Calea sa e atât de dificilă pentru că alcătuirea noastră omenească ar vrea să cunoască ceea ce este obiectiv determinat, concret perceptibil, obiectiv comunicabil.

Buddha tinde ca prin cufundare în sine şi o viaţă eliberată de lume să atingă *nirvāna* şi să părăsească lumea. Sub forma compasiunii, suferinţa i-a fost nesfârşită. A crezut că a găsit eliberarea: abolirea în ansamblu a fiinţării în lume, dar asta nu printr-o nimicire silnică ce n-ar avea drept urmare decât tot numai o nouă fiinţare în lume, ci prin depăşirea lumii pe calea extincţiei. E renunţarea fără violenţă, împlinită în seninătatea sufletului.

Limita acestei ştiinţe a lui Buddha constă în îngrădirea experienţei fiinţării în lume şi prin aceasta a tuturor conţinuturilor spirituale ale sufletului, care fireşte că nu se pot dezvolta decât o dată cu intrarea omului în lume. De acest aspect se leagă şi îngrădirea acelei compasiuni înseşi, deoarece ea nu percepe decât un domeniu îngust al posibilităţilor de suferinţă omeneşti, aproape că numai pe cele elementar-vitale. Din această cauză lipseşte aici dezvoltarea fiinţei umane dobândită prin realizarea ei în lume, prin avântul cunoscut de ea ca urmare a configurării unor conţinuturi a căror experienţă n-o poţi avea decât fiinţând în lume. Dimpotrivă, aici tot ce-i esenţial e cuprins gata încheiat în ştiinţă, iar prin faptul că au devenit indiferente, virtualităţile lumii sunt practic pierdute.

Confucius vrea ca prin instruire să facă omul să se modeleze pe sine în lume, şi ca această lume să se plăsmuiască în ordinea ei prefigurată eternă. Vrea ca în condiţiile date de lume să dobândească din ideea fiinţării naturale a omului împlinirea acestei idei. Lucrul i se pare posibil de obţinut prin faptul că lumea însăşi e aşezată în *dao*, e călăuzită de model, şi nu se orientează doar în funcţie de caracterul practic, utilitar al scopurilor fiinţării în lume.

Limita sa şi nereuşita ideii sale despre lume este că în caz de nenorocire şi eşec el nu face decât să se jeluiască şi să îndure lucrurile cu demnitate, fără însă a resimţi zguduirea din abis.

Iisus, care străpungând toate rânduielile lumeşti împlineşte un radicalism nelimitat, a aşezat totul – fără a nega lumea – sub semnul Împărăţiei lui Dumnezeu de la sfârşitul lumii, şi pornind din acest punct a examinat lucrurile sub aspectul valorii eterne, ca fiind bune sau rele, adevărate sau false. Având în faţă sfârşitul lumii, Iisus împlineşte răzvrătindu-se etosul absolut în concordanţă cu voinţa lui Dumnezeu.

Limita sa constă în faptul că în acest caz nu mai poate exista nici un interes pentru a construi ceva în lume.

Socrate îşi exercită influenţa prin comunicare liberă, neurmând un plan anume, în afara unei şcoli ori instituţii. *Buddha* întemeiază comunitatea monahală pentru a-i deschide calea spre *nirvāna* oricărui om care îndeplineşte condiţia preliminară a realizării unui etos absolut; călugării însă care şi-au atins de pe acum ţelul îşi vor folosi fiinţarea în lume, care practic mai continuă încă o vreme, spre a-i învăţa ştiinţa eliberatoare pe toţi cei disponibili. *Confucius* înfiinţează o şcoală în scopul instruirii unor oameni de stat formaţi din punct de vedere moral care să readucă lumea la adevărata ei ordine. *Iisus* vesteşte şi-şi pune discipolii să vestească sfârşitul lumii şi Împărăţia lui Dumnezeu.

Cu toţii vor să biruie lumea, unii prin renunţarea la ea, ceilalţi prin orânduirea ei, scoţând-o din anarhie şi făcând din ea o lume dreaptă. Toţi stau sub semnul unui supralumesc. Atitudinea lor în lume, calea de scăpare din nenorocire, depăşeşte şi în voinţa lor ordonatoare fapta şi chibzuiala omenească, ei fiind călăuziţi de o altă instanţă.

Schematic putem spune: Socrate păşeşte pe calea gândirii în lume ca raţiune a omului; acesta-i drumul ce-l caracterizează pe om şi care-i stă în puteri. Buddha urmăreşte anularea lumii prin extincţia voinţei de fiinţare în lume. Confucius urmăreşte devenirea lumii. Iisus reprezintă starea de criză a lumii.

7. *Învăţătura şi propovăduirea.* – Toţi patru împărtăşesc oamenilor ştiinţa lor. Chemarea pe care o simt, ei o înţeleg ca pe misiunea de a lucra asupra oamenilor. Ies în stradă, călătoresc, se află necontenit în contact cu oamenii – sub forma discuţiei, ori cel puţin a unor întrebări şi răspunsuri, prin învăţătura lor pe care o propovăduiesc ca atare, cu unele modificări în funcţie de situaţie.

Deoarece în cazul tuturor nu e vorba de o simplă ştiinţă despre ceva, ci de transformarea ce trebuie să se producă prin făptuirea gânditoare lăuntrică, se pune întrebarea cum reuşesc ei în general să ajungă la acest lăuntric al sufletului celuilalt. Asta se-ntâmplă nu prin dezbateri teoretice, ci pe cale practică. Toţi patru au în comun conştiinţa de a se adresa celei mai profunde interiorităţi, ce există încă înaintea oricărei făptuiri, şi că prin aceasta sunt în legătură cu ceva de o valabilitate absolută, cu fiinţarea însăşi, cu eternitatea, cu Dumnezeu, cu o ordine ce se dezvăluie în imagini primordiale – sau oricum s-ar mai putea numi acest altceva, care prin însuşi faptul că e gândit în felul acesta concret (obiectiv), deja nu mai e ceea ce este propriu-zis.

La întrebarea cine în fond e receptiv la asemenea învăţături Buddha ne dă răspunsul: „Învăţătura îi aparţine celui înţelept, şi nu nebunului", – Iisus însă spune: „Lăsaţi copilaşii să vină la Mine!" Socrate operează diferenţieri, daimonul lui îi refuză pe cei nepotriviţi care caută contactul cu el. Confucius e atent la înzestrarea omului. Iisus li se adresează tuturor.

Să-i comparăm acum pe Iisus şi Buddha: vestirea lui Iisus e în legătură cu mersul lucrurilor determinat de Dumnezeu. Cine merge împreună cu Iisus, ajunge la patima ce-şi are originea în clipa celei mai teribile decizii. Buddha îşi propovăduieşte învăţătura peregrinând şi neacţionând, cu o linişte aristocratică, fără a-i îndemna pe alţii, indiferent în faţa unei mereu aceleiaşi lumi. Iisus se întemeiază pe Vechiul Testament, Buddha pe filosofia indiană. Iisus cere credinţă, Buddha, înţelegerea lucrurilor.

Să-i comparăm pe Iisus şi Socrate: Iisus îi învaţă pe oameni vestindu-le Evanghelia, Socrate – forţându-i să gândească. Iisus cere credinţă, Socrate o dialectică a gândirii. Iisus lucrează cu o gravitate nemijlocită, Socrate pe cale indirectă, apelând şi la ironie. Iisus ştie de Împărăţia

lui Dumnezeu şi de viaţa veşnică, Socrate nu ştie nimic sigur despre asta şi lasă ca problema să rămână în suspensie. Amândoi nu-i dau pace omului. Dar Iisus îi vesteşte singura cale de urmat, în timp ce Socrate îi lasă libertatea, doar amintindu-i mereu de responsabilitatea ce decurge din starea de libertate. Ambii exprimă o exigenţă supremă, dar Iisus o face dându-i un conţinut precis, iar Socrate în spaţii nedefinite, nelimitat definibile. Iisus oferă ceea ce e mântuirea. Socrate se constituie în impulsul de a o căuta.

8. *Tăcere şi neştiinţă.* – Cei patru cunosc şi subliniază tăcerea. Ei nu trec lucruri sub tăcere, dar adevărul lor cel mai profund nu este decât indirect comunicabil, chiar şi pentru ei înşişi. De aceea vorbesc în pilde, amuţesc uneori, refuză în mod categoric să răspundă la întrebări pe care le consideră nepotrivite.

Cu toţii nu manifestă nici un interes nici pentru speculaţia metafizică, nici pentru ştiinţele naturale. Există domenii vaste de care nu vor să ştie.

În zona de limită decisivă, la toate astea se mai adaugă şi neştiinţa lor subliniată. Acolo unde nu poate fi dobândită cunoaşterea, timpul nu trebuie irosit cu gânduri ineficiente. Nici chiar în marile probleme nu-i necesară ştiinţa, dacă de ea nu depinde mântuirea sufletului. Există toate acele numeroase forme tradiţionale de viaţă şi rânduieli moştenite, care îi sunt omului suficiente în lume şi pe care el le poate respecta câtă vreme acestea nu ajung să fie în contradicţie cu scopul esenţial.

d) *Raportarea noastră la cei patru oameni cruciali.* – Cei patru n-au fost filosofi, asta în măsura în care ştiinţa le era indiferentă, iar filosofia reprezintă un proces de gândire ce urmează calea ştiinţelor şi porneşte de la premisa lor. E greşit să-l considerăm pe Socrate (în virtutea unei idei a lui Aristotel) ca pe fondatorul ştiinţei inductive sau fie chiar şi numai ca pe o verigă în evoluţia ştiinţifică. Cei patru nu

figurează în istoria filosofiei cu nişte poziţii raţionale determinabile. N-au lăsat opere scrise. Trei dintre ei sunt socotiţi de mari comunităţi religioase ca fiind întemeietorii lor. Acestor comunităţi li se pare absurd să vadă în trimişii lui Dumnezeu nişte filosofi. Atunci în ce sens pot fi ei revendicaţi şi de filosofie?

Pentru ei, religia în sensul realităţii cultice şi bisericeşti a comunităţilor religioase nu e esenţială. Ei reprezintă o realitate istorică, prezentă cu exigenţele ei deopotrivă pentru filosofie şi religia bisericească, şi care refuză să se lase revendicată în exclusivitate de filosofie ori religie. Filosofia poate revendica pentru sine că experienţa trăită de aceşti mari bărbaţi şi realitatea lor personală constituie pentru ea o sursă de inspiraţie.

Descoperim la Iisus, Buddha, Confucius, la fel şi la Socrate, o primordialitate şi viaţa înfruntată pe propriul risc, în absenţa unei conexiuni preexistente între acţiunile lor. Toţi patru au apărut în chip de oameni cruciali ce dau măsura lucrurilor, fără ca totuşi să se propună ei înşişi drept model (cu siguranţă că acele cuvinte: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa" din Evanghelia lui Ioan n-au fost spuse de Iisus). Dar ei au ajuns astfel de modéle, au marcat un tip de fiinţare umană, fără ca ceea ce era inepuizabil în ei să fi putut fi fixat în mod adecvat prin legi şi ideaţii. Şi abia apoi imaginea lor a fost transformată până la zeificare.

Pentru filosofie ei sunt oameni. Ca oameni trebuie ca fiecare la rândul său, cu trăsăturile sale specifice de caracter, să-şi aibă şi limitele corespunzătoare, iar în istoricitatea lor ei nu pot dispune de un caracter universal valabil pentru toţi oamenii. Ei sunt în fapt mai mulţi şi nu se pune problema ca unul dintre ei să fie valabil în mod exclusiv. De aceea ei nici nu au ajuns să fie absolutizaţi – devenind, fiecare în parte, figură unică şi exclusivă, adevăr în sine – decât numai acolo unde comunitatea respectivă de credin-

cioşi le-a transformat imaginea făcând ca ei să piardă caracterul unei fiinţări naturale omeneşti.

Substanţa acestei realităţi a celor patru oameni cruciali o reprezintă experienţa trăită a situaţiei umane fundamentale şi convingerea dobândită asupra misiunii omului. Ei exprimă aceasta. Astfel ajung la acele întrebări-limită cărora le dau şi răspunsul. Dar aspectul acesta care le e comun, de a fi împlinit posibilităţi umane extreme, nu formează o unitate în conţinutul său. Şi ei nici nu pot fi reuniţi în structura unui tot al adevărului. Între ei există legături obiective, deoarece cu toţii trăiesc, pun întrebări şi dau răspunsuri în temeiul unor virtualităţi umane – dar totodată există şi disparităţi, ei nefiind compatibili într-un unic individ care ar încerca eventual să urmeze concomitent toate căile lor.

Aceasta o au însă în comun: în ei se manifestă experienţa trăită şi impulsurile fiinţării umane în situaţii-limită. Ceea ce este la ei esenţial, asta va rămâne totdeauna esenţial şi pentru filosofie. Realitatea lor şi modul lor de gândire demonstrează că cei patru trebuie obligatoriu luaţi în consideraţie din punct de vedere istoric. Ei au devenit izvoare ale filosofării şi un imbold la o rezistenţă care abia ea îi face pe cei ce rezistă să se clarifice. A rămas până azi o problemă, cum ne raportăm filosofic la ei, şi cum se raportează ei între ei pentru cel ce-i percepe pe toţi patru, şi de asemenea, care e semnificaţia lor în afara religiilor organizate pentru care ei reprezintă întemeietorii şi autoritatea supremă.

Raportarea noastră filosofică la ei este aceasta: suntem *tulburaţi* de ceea ce au ei în comun, deoarece împreună cu ei ne aflăm şi noi în starea fiinţării de om. Nici unul din ei nu ne poate fi indiferent. Fiecare din ei e o interogaţie ce ni se adresează nedându-ne pace.

Devenim conştienţi de faptul că în realitatea noastră proprie nu-l urmăm pe nici unul din ei. Dar percepând

distanţa dintre gravitatea acestor mari oameni şi caracterul îndoielnic al felului în care se desfăşoară propria noastră viaţă, vom simţi necesitatea de a găsi în noi seriozitatea ce ne este cu putinţă. Iar aceşti oameni ce-au dat măsura lucrurilor ne vor fi repere, nu modéle de imitat. Într-o privinţă însă, vom putea – conţinutul rămânând neprecizat – să-i urmăm pe toţi concomitent: în tulburarea stârnită de exigenţa seriozităţii lor.

Fiecare din cei patru îşi află propria măreţie în ceva ce nu poate fi comparat cu ce se găseşte în ceilalţi. Socrate şi Confucius ne arată căi pe care le putem şi noi urma, chiar dacă nu-i vom putea ajunge. Îl urmăm pe Socrate în formularea interogaţiei aflate sub semnul incomprehensibilei instanţe supreme, pe drumul gândirii ce făptuieşte lăuntric, îl urmăm pe Confucius în împlinirea omeniei naturale.

Iisus şi Buddha sunt altfel prezenţi. Având mereu în vedere sfârşitul lumii şi Împărăţia lui Dumnezeu, Iisus ne învaţă etosul cu neputinţă de împlinit în lume al Predicii de pe Munte. Buddha ne arată calea ce duce din lume la *nirvāna*. Amândoi trăiesc în indiferenţă faţă de lume, în temeiul stării-limită în care se înscriu. Practic ei nu sunt urmaţi decât de foarte puţini oameni – presupunând că aceştia există.

Nici în cazul lui Socrate şi Confucius de cele mai multe ori azi substanţa gândirii lor nu va putea fi şi a noastră, dar modul lor de gândire reprezintă o cale pentru noi. În schimb la Iisus şi Buddha nu doar substanţa, ci şi însăşi forma vieţii şi gândirii lor ni se refuză, – ori însă va trebui ca omul să opteze pentru ei asumându-şi şi toate consecinţele ce decurg de aici, fără de care totul n-ar fi decât ceva lipsit de onestitate. Dar întrebarea ce ne-o adresează rămâne, ea, de o însemnătate unică *pentru noi*. *Ştim* ceea ce suntem şi facem abia din perspectiva ce-o dobândim asupra noastră înşine stând în umbra lor.

Presupun că occidentalii care ar căuta să-şi reprezinte fără prejudecăţi această problematică ar judeca cu puţine excepţii lucrurile în acelaşi mod. Numai neluarea în considerare a unor puncte esenţiale şi răstălmăcirile ce înceţoşează fondul problemei înlesnesc aparenţa unei posibilităţi de aderare fundamentală la Iisus şi Buddha. Dar cu asemenea improbităţi nu poate fi împlinit posibilul adevăr al urmării căii acestor bărbaţi singulari. Acolo unde calea lor e urmată cu adevărat, faptul îţi impune de-a dreptul veneraţia. Dar cel ce filosofează trebuie să vadă limpede condiţiile pe care le presupune urmarea acestei căi precum şi consecinţele ei inevitabile. Abia atunci va putea el şti – aflat în situaţiile concrete ale vieţii sale, şi numai acolo –, ce face şi ce vrea.

Cuprins

SOCRATE 7
BUDDHA 43
CONFUCIUS 85
IISUS 133
CONSIDERAŢII DESPRE OAMENII CRUCIALI 177

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

ISBN 973-9131-42-5